ASPECTE ALE ISTORIEI BISERICII

VOLUMUL AL PATRULEA
din *COLECŢIA LUCRĂRILOR* lui

GEORGES FLOROVSKI
Profesor Emerit de Istoria Bisericii
Universitatea Harvard

COMPANIA PUBLICISITICĂ NORDLAND
BELMONT, MASSACHUSETTS 02178

DESPRE COLECŢIA LUCRĂRILOR

Părintele Florovski a fost foarte interesat de această *colecţie de lucrări.* Până înainte de moartea sa, el a continuat să acorde multă atenţie unor materiale variate. Acestea includ sugestii pentru structurarea volumelor, schimbări în anumite texte, noi materiale, materiale aduse la zi, note, revizuiri, sugestii pentru revizuiri, o bibliografie adusă la zi şi câteva materiale pentru noua structură a cărţii despre Părinţii Bizantini. A fost acordat un timp substanţial extinderii implementării sugestiilor şi instrucţiunilor sale. Unele lucrări vor fi incluse în volumul final, un volum care conţine un index la toate Colecţia Cărţilor Părintelui Florovski, apendice, note, o bibliografie şi amestecurile survenite. A publica această *Colecţie a cărţilor* în engleză a implicat traducerea publicisticii sale din câteva limbi inclusiv rusă, bulgară, cehă, sârbă, germană şi franceză.

Biblioteca Congresului: Numărul Cardului de Catalogare 74-22862

ISNB 0-913124-10-9
© Copyright 1975 de Compania publicistică Nordland
Toate drepturile rezervate
Tipărit în Statele Unite ale Americii

ISTORIA BIMILENARĂ A BISERICII

Odată cu apariţia umanităţii sau mai precis cu crearea protopărinţilor noştri se poate spune că s-a inaugurat şi prima biserică: familia. Sensul sacru al Bisericii este definit de orice însemnă comunitate religioasă. În sensul adunării, multiplicitatea însemnă în termeni religioşi biserică. Istoria Bisericii coincide şi ea atât în Vechiul cât şi în Noul Testament cu istoria umanităţii în sens duhovnicesc. Toată creaţia este chemată de a fi o Biserică şi acest lucru este cel mai bine reprezantat în arhitectura bisericilor ortodoxe. Arhitectura bisericii nu reprezintă o idee abstractă ci mai cu semă aduce aminte de sofianizarea materiei, de înduhovnicirea ei. Materia în sine nu mai are un mod grosier de fiinţare. Se spune că în cazul Bisericilor ortodoxe arhitectura converge înţelepciune. În acest sens devine extrem de important dacă mesajul Bisericii primare a fost păstrat intact şi în ce măsură au mai fost adăugate şi supraadăugate mesaje auxiliare şi subsidare primului mesaj creştin. Aceasta este o problemă destul de spinoasă cercetătorului critic al istoriei creştine. În acest sens este interesant primul articol al prezentului volum care îşi propune să dezbată la nivel cărturăresc problema etosului patristic din Biserica ortodoxă actuală, mai precis mesajul părinţilor Bisericii ortodoxe. Astfel Biserica nu este numai apostolică ci este şi patristică. În sensul ecclesiologic Biserica este temelia adevărului.

Părinţii nu au teologhisit în maniera aristotelică ci în duhul apostolilor. Prezentul volum este un compendiu de diferite studii ale aceluiaşi autor scrise la diferite date pe aceiaşi temă. Tematica diferă în gen dar este omogenă în aspectul clasic al dezbaterii subiectelor de interes teologic.

Vechiul Tesmant este şi el o bază a revelaţiei care nu a fost trecută cu vederea de părinţii Bisericii Ortodoxe. Biserica Ortodoxă este noul Israel sau mai bine spus noul popor ales al lui Dumnezeu. Toate profeţiile Vechiului Testament au fost împlinite în Noul Testament. Vechiul Testament nu numai că a fost înlinit dar a fost şi înnoit. O anumită trăsătură a lui provine şi din metoda de interpreatre. În general este recunoscută ca şi metodă de interpretare utilizată de Biserica Ortodoxă, metoda alegorică prin care un sens al scripturii este înţeles în sens duhovnicesc. Scriptura are de oferit umanităţii un mesaj universal. El se adresează tuturor generaţiilor.

Un alt studiu important este cel referitor la conceptul de creaţie în teologia lui Sfântului Atanasie cel Mare. Atanasie este cel care pune în contradicţie creştinismul cu păgânismul. Gândirea greacă veche concepea un univers imutabil şi peren în care pantismul era sursa cauzei sale. Concepţia biblică este radical diferită. Dumnezeu este autorul cosmosului şi nu un principiu impersonal adus în existenţă să creeze. Atanasie prezintă aici superioritatea concepţiei creştine faţă de restul conceptelor despre creaţie ale epocii patristice. Tot pe această linie se mai înscrie şi articolul despre eshatologie în epoca patristică.

Un alt studiul al acestui compediu se referă la Sfântul Ioan Hristosom ca şi la un profet al milosteniei în care sunt evocate caracteriticile predicii şi vieţii sfântului Ioan Hrisostom. Tot în domeniul patristic mai trebuie menţionate studiile patristice despre controversa antopomrofită din deşertul egiptean şi caraterizarea vieţii şi a învăţăturii avei Aflu din Pamdje.

Mai sunt evocate în acest volum şi anumite aspecte de ordin istoric al misiunilor ruseşti şi ale lucrării de misionarizare a Bisericii ruse.

Prezentul volum se încheie cu o istorie a ecumenismului ortodox din secolul al nouăsprezecelea.

Radu Teodorescu

IN MEMORIAM

Părintele Profesor Georges Florovski

„Teolog ortodox creştin proeminent, vorbitor ecumenic şi autoritate în litere ruseşti”.

[Toate citatele sunt luate din paginile 5 şi 11 din *Harvard Gazette* apărute la 1 octombrie 1982 scrise de George H. Williams, Professor Hollis şi Divinity *Emeritus,* Harvard Divinity School şi Edward Louis Keenan, Decanul Şcolii de Arte şi Ştiinţe la Universitatea din Harvard „în conformitate cu însemnările” de la întrunirea profesorilor de la Harvard Divinity School pe data de 16 septembrie 1982.]

„Părintele profesor Georges Vasilievich Florovski (1893-1979), teolog proeminent al Ortodoxiei şi istoric al gândirii creştine, lider ecumenic şi interpret al literaturii ruseşti a murit în Princeton, New Jersey în al 86-lea an vieţii sale pe 11 august 1979”.

Născut în Odessa în 1893, părintele Florovski a beneficiat de o experienţă rusească educaţională vibrantă care şi-a avut punctul maxim de înflorire spre sfârşitul secolului al XIX-lea producând mulţi studenţi serioşi. Tatăl său a fost rectorul unei Academii Teologice şi protosul Catedralei cu hramul Schimbării la Faţă din Odessa. Mama sa, Claudia Popruzenco a fost fiica unui profesor de ebraică şi greacă. Prima lucrare academică a părintelui Florovski a fost articolul „Despre reflexul secreţiei salivare” fiind scrisă sub îndrumarea unui student de-a lui Pavlov. Articolul a fost publicat în engleză în 1917 în ultimul număr al *Buletinului Imperial al Academiei de Ştiinţe.*

În 1920 împreună cu părinţii şi cu fratele Antonii, Părintele Florovski a părăsit Rusia şi s-a stabilit mai întâi în Sofia, Bulgaria lăsând în urmă pe fratele său Vasilli, un medic care a murit în 1924 şi sora sa Klaudia V. Florovski care a devenit ulterior profesor de Istoria Bisericii

Universale la Universitatea din Odessa. În 1921 preşedintele Cehoslovaciei, Thomas Masaryk la invitat pe Părintele Florovski şi pe fratele său Antonii la Praga. Părintele Florovski a predat filosofia dreptului la universitatea din localitate. Antonii a devenit şi el mai târziu profesor la Universitatea din Praga.

În 1922 Georges Florovski s-a căsătorit cu Xenia Ivanovana Simonova şi s-au restabilit în Paris unde a devenit membru co-fondator al Institutului Teologic Sfântul Serghei predând ca şi profesor de Patrologie (1926-1948). În 1932 a fost hirotonit preot canonic sub jurisdicţia patriarhiei de la Constantinopol.

În 1948 a venit în Statele Unite ca profesor de teologie la Seminarul Teologic Sfântul Vladimir Crestwood New York din 1948 până în 1955 şi decan din 1955. Din 1954 până în 1965 a fost profesor de Istoria Bisericii Universale la Harvard Divinity School şi în paralel (1962-1965) asociat al Departamentului de Studii Slavice (1955-1959) şi mai apoi profesor asociat de teologie la Şcoala Teologică Elenă Holy Cross.

„Deşi timpul alocat predării părintelui Florovski la Departamentul de Studii Slavice [din Harvard] a fost sporadic, totuşi el a avut o influenţă majoră pe plan intelectual în formarea unei generaţii de specialişti americani în istoria culturală rusă. Importanţa lui în acest domeniu derivă nu din lecţiile obişnuite ci în special din timpul şi gândirea acordată „cercurilor" intime care s-au organizat periodic împrejurul lui în Cambridge printre cei care au citit *Căile teologiei ruse* [atunci o carte apărută numai în rusă], de multă vreme un fel de *carte de subsol* printre studenţii serioşi de istorie intelectuală rusă. Prin această carte ei au descoperit că părintele preda la Divinity School. În timpul unei perioade de incubare la Harvard, un anumit tip de gândire profund ortodoxă, Patrologia precum şi valorile antice şi cele de până în secolul al XX-lea au înflorit la departamentul de Istoria Bisericii Răsăritene. În întâlnirile avute în cadrul departamentul de Istoria Bisericii părintele vorbea cu

multă claritate. În întâlnirile profesorale este ţinut minte ca bifând pe genunchi energetic cataloage de matriculare a cărţilor pentru o mai mare mărire a Bibliotecii Harvard Andover! În 1964 Părintele Florovski a fost ales directorul Institutului Ecumenic fondat de Papa Paul al IV-lea lângă Ierusalim". A fost activ în Sinodului Naţional al Bisericilor, părintele Florovski a fost vicepreşedintele Sinodului Naţional al Bisericilor între 1954-1957.

După ce a părăsit Universitatea din Harvard, de acum profesorul *Emeritus* Florovski a predat din 1965 până în 1972 studii slavice la Universitatea din Princeton. Începe să predea aici din 1964 deţinând poziţia de lector aflat în vizită la catedra de patrologie de la Seminarul Teologic din Princeton din 1962 şi apoi intermitent după retragerea de la Universitate. Ultima lecţie s-a ţinut în semestrul de toamnă al anului academic 1978-1979 la „Princeton Theological Seminary".

„Pe parcursul carierei sale părintelui Florovski i-au fost acordate doctorate onorifice de către St. Andrew's University, Boston University, Notre Dame University, Princeton University, Universitatea din Tesalonic, St. Vladimir's Theological Seminary şi Yale University. A fost membru de onoare al Academiei din Atena, membru de onoare al Academiei de Arte şi Ştiinţe Americane, al Academiei Britanice şi membru al Frăţiei Sfântului Alban şi al Frăţiei Sfântului Serghei de Radonej".

Părintele Florovski a personificat pe rusul bine educat şi bine cultivat al secolului al XX-lea. Mintea sa penetrantă a fost capabilă să cuprindă atât în detaliu cât şi în adâncime drama aflată în plin proces de dezvoltare a istoriei creştine atât estice cât şi vestice. El a fost un teolog, istoric bisericesc, cărturar patristic, filosof, slavist şi un scriitor de literatură comparată. „Părintele Florovski a fost constant în plăcerea sa de a citi romane în engleză, în parte sursa capacităţii sale extraordinare de a se exprima în limba engleză. Părintele era poliglot. Prefera engleza mai mult ca orice pentru expunerea generală şi pentru discursul teologic. Când a venit să slujească

Departamentului de Studii Slavice de la Harvard s-a putut sesiza un fel de nemulţumire că nu şi-a ţinut cursurile în rusă în special seminariile sale despre Dostoievski, Soloviov, Tolstoi şi alţii. Era ca şi cum ei aparţineau unui secol clasic al limbii ruse şi unei civilizaţii pierdute în negura vremilor. La fel cum un profesor de latină l-ar preda pe Cicero sau Horaţiu. Nu îndrăznea să lectureze în tonalităţile unei epoci care a dispărut pentru totdeauna".

Influenţa părintelui Florovski asupra istoricilor bisericeşti contemporani şi a slaviştilor a fost amplă. Cel mai bun multi-volum contemporan al istoriei creştine aduce un tribut special Părintelui Florovski. Jaroslav Pelikan de la Yale University, în secţia bibliografică a primului său volum din *Tradiţia Creştină: O Istorie a dezvoltării Doctrinei,* scrie referitor la părintele Florovski referindu-se în special la cele două lucrări referitoare la Părinţii Răsăriteni: „Aceste două cărţi sunt elementare în interpretarea dogmelor creştine şi a celor Treimice" (p. 359 din *Apariţia Tradiţie Catolice*). George Huntston Williams, Hollis Professor Emeritus la Harvard Divinity School scria: „Fiu pios al unui preot al Bisericii Ortodoxe Ruse, părintele profesor Geroges Florovski – cu o carieră lungă implicată în dialogul ecumenic – este astăzi cel mai articulat, penetrant şi destoinic exponent al teologiei şi pietăţii ortodoxe în lumea academică [occidentală]. Este inovativ şi creativ în sensul de a fi mereu pregătit să restabilească adevărul mântuitor al Scripturii şi Tradiţiei în idiomul tânjirii noastre contemporane după transcendent".

Cuprins

1. ASPECTE ALE ISTORIEI ŞI GÂNDIRII PATRISTICE

Teologia Patristică şi Etosul Bisericii Ortodoxe
Părinţii Bisericii şi Vechiul Testament

Conceptul despre Creaţie al Sfântului Atanasie
Epoca Patristică şi Eshatologia: O Introducere
Sfântul Ioan Hrisostom: Profetul Milosteniei
Antropomorfiţii în Deşertul Egiptean
Teofil al Alexandriei şi Ava Aflu de Pemdje
Bisericile Aghia Sofia

2. ASPECTE ALE ISTORIEI BISERICEŞTI RUSE

Misiunile Ruseşti: O Schiţă Istorică
Influenţele Occidentale în Teologia Rusă
Căile Teologiei Ruse

3. ECUMENISMUL SECOLULUI AL NOUĂSPRĂZECELEA

Ecumenismul Ortodox în Secolul al Nouăsprezecelea

I
ASPECTE ALE GÂNDIRII ŞI ISTORIEI PATRISTICE
TEOLOGIA PATRISTICĂ ŞI ETOSUL BISERICII ORTODOXE·[1]

În 1872 Wilhelm Gass a publicat *Symbolic der Griechischen Kirche.* Gass a fost un cărturar expert, competent în special în câmpul studiilor bizantine. Monografiile lui, *Gennadius und Pletho* (Breslau, 1844) şi *Die Mystik des Nikolaus Kabasilas* (Greifswald, 1849) au fost contribuţii notabile la studiul teologiei bizantine, puţin cunoscută în acele timpuri. *Simbolica* sa a fost o carte penetrantă, bine scrisă şi foarte bine documentată. Totuşi

1· Acest articol a apărut original ca şi „Etosul Bisericii Ortodoxe" în *The Ecumenical Review,* vol. XII, No. 2 (Geneva, 1960), pp. 183-198. A fost o lucrare prezentată Consultaţiei Credinţă şi Ordine Ortodoxă în Kifissia, Grecia, 16-17 august 1959. Retipărit cu permisiunea autorului.

o problemă de metodă a fost implicată în expoziţia ei. La acest punct metodologic Gass a fost puternic provocat de un alt cărturar distins, Ferdinand Kattenbusch.[2]

De fapt, Gass şi-a bazat expoziţia doctrinei greceşti în principal şi deliberat pe aşa-zisele „cărţi simbolice" ale Bisericii Orientale, în particular pe *Mărturisirea Ortodoxă* a lui Petru Movilă (în versiunea greacă revizuită) şi pe Decretele Sinodului de la Ierusalim din 1672. Acum, Kattenbusch a contestat adecvarea unui astfel de mod de abordare. În opinia sa, aşa numitele „cărţi simbolice" ale Bisericii Orientale nu pot fi privite ca şi o sursă autentică. Ele nu au fost expresii spontane ale credinţei ortodoxe. Ele au fost scrieri polemice ocazionale adresându-se în special problemelor controversei occidentale, între Roma şi Reformă, în care estul creştin nu a fost implicat intrinsec. Secolul al XVII-lea nu a fost, după cum susţine Kattenbusch, o epocă creativă în istoria Bisericii estice. Cu scopul de a cuprinde duhul genuin al Biserici Ortodoxe trebuia după Kattenbusch să mergem înapoi la epoca crucială – *die Grüdungsepoche,* când tradiţia greacă distinctă a fost formată în cult şi în teologie; adică la marile controverse *hristologice* ale Bisericii Antice. Cu scopul de a înţelege Biserica Ortodoxă în inima ei trebuia să te întorci la Părinţi, la Sfântul Atanasie, la capadocieni şi întradevăr la PseudoDionisie mai mult decât la Movilă şi Dositei. Mai mult am putea înţelege tradiţia ortodoxă numai în viziunea ei centrală. Kattenbusch a accentuat centralismul viziunii hristologice în structura totală a sistemului teologic grecesc: *der Imbegriff aller Themata.* Câţiva ani mai târziu, Kattenbusch a folosit în expoziţia sa această metodă comprehensivă sau sintetică în propria expoziţie a Ortodoxiei estice.[3]

---

2 F. Kattenbusch, „Kritische Studien zur Symbolik im Anschluss an einige neuere Werke," în *Theologischen Studien und Kritiken,* Jg. 51, 1878, ss. 94-121 şi 179-253. Kattenbusch tratează cu Grass în prima parte a articolului său.

3 F. Kattenbusch, *Lehrbuch der Vergleichenden Confessionnskunde.* Erster Band: Prolegomena und Erster Teil: *Die orthodoxe Anatholische*

Kattenbusch a avut dreptate. Pretinsele „cărţi simbolice” ale Bisericii Ortodoxe nu au o autoritate obligatorie indiferent cât au de fost de folosite de teologi particulari şi în vremuri particulare. Autoritatea lor este subordonată şi derivată. În orice caz, ele nu au nicio autoritate prin sine, numai în măsura în care sunt în acord cu tradiţia continuă a Bisericii. În anumite locuri ele trădează o anumită influenţă occidentală. Această influenţă a fost caracteristică anumitor stadii din istoria *teologiei* moderne, dar în niciun caz nu sunt caracteristice *Bisericii* Ortodoxe. Am putea cita în acest loc o afirmaţie aptă a regretatului profesor Nicolae Glubokovski. „De fapt Ortodoxia nu are niciun fel de „cărţi simbolice” în sensul tehnic al cuvântului. Toate discuţiile despre ele sunt extrem de condiţionale şi conformabile numai schemelor Confesionale Occidentale, aflate în opoziţie cu natura şi istoria Ortodoxiei. Acestea se consideră pe ele învăţătura adevărată şi autentică a lui Hristos în toată primitivitatea şi incoruptibilitatea ei, dar apoi – ce fel de doctrină distinsă particulară pot avea cu excepţia celei a Evangheliei lui Hristos? Biserica Ortodoxă de până astăzi nu foloseşte niciun fel de „cărţi simbolice”, fiind mulţumită cu documentele tradiţionale care au caracterul de a definii credinţa.”[4]

Gass nu a fost prea impresionat de argumentele lui Kattenbusch. Replica sa a fost fermă şi usturătoare. Nu a existat niciun fel de „Biserică greacă” în vremurile antice: *damals noch gar kiene Griechische Kirche gab, d.h., kiene Griechische Separatkirche.* În opinia lui Gass, Părinţii Bisericii au fost destul de *irelevanţi* pentru înţelegerea Ortodoxiei contemporane. Pentru Gass, Biserica Greacă Modernă nu a fost identică cu Biserica antică: ea a fost larg deviată şi depărtată de la temeliile primare. Gass a accentuat acest punct în *Simbolica* sa. Kattenbusch a vorbit despre *Griechische Partikularkirche.* În cazul lui era

Kirche (Freiburg i Br. 1892; numai un volum publicat).

4 Nicolae N. Golubinski, *Ortodoxia în esenţa ei,* în „The Constructive Quarterly,” Iunie 1913, p. 296-297.

doar o afirmaţie formală. În opinia sa toate semnele distinctive ale acestei *Partikularkirche* au fost stabilite deja în epoca de la Calcedon şi Iustinian. Anumite trăsături distinctive dar nu necesar divizate s-au dezvoltat în Est şi în Vest deja în secolele primare ale istoriei creştine şi se vorbeşte particular de tradiţii legitime „particulare": estică şi vestică, cartagină şi romană, alexandrină şi antiohiană. În orice caz, de la ruptura ultimă cu Roma, „Biserica Greacă" a existat ca şi *Partikularkirche,* la fel cum a existat şi „Biserica Romană". Gass a mers mult mai departe. În viziunea sa, Biserica Orientală modernă era o „nouă Biserică", o nouă formaţie „denominaţională", separată de Biserica antică printr-un lung şi complex proces de decădere şi deviaţii. În alte cuvinte ea era doar o „denominaţie" particulară, între altele şi trebuia să fie caracteristică. Pentru această datorie numai „cărţile moderne de simbolică" erau relevante.[5]

Auseinandersetzung între Gass şi Kattenbusch a fost mai mult decât un episod în istoria cercetărilor moderne.[6] Acest dezacord nu a fost pur şi simplu metodologic. Din nou Gass era singur în abordarea sa. Este încă tipic erudiţiei occidentale, atât romană cât şi protestantă să caracterizeze Ortodoxia pe bazele documentelor contemporane şi moderne, fără o discriminare clară între afirmaţiile autoritare şi scrierile unor autori individuali şi fără o perspectivă istorică potrivită. Ar fi destul să menţionăm studiile variate a unor autori ca şi M. Jugie şi Th. Spacil. Este logic din punctul de vedere roman: Biserica Ortodoxă, ca şi „schismă", trebuie să îşi aibă trăsăturile ei distinctive, schismatice şi nu poate fi „identică" cu Biserica catolică veche, chiar şi în versiunea ei estică. Întrebarea ultimă este prin urmare teologică. Este Biserica Ortodoxă contemporană *aceiaşi Biserică* din

5 W. Gass, „Zur Symbolic der Griechischen Kirche," în *Zeitchrift für Kirchengesichte,* Bd. III, 1879, ss. 329-257.

6 Cf. Erns Benz, *Die Ostkirche im Lichte der Protestantischen Geschichtsschribung von der Reformation bis zur Gegenwart* (München, 1952), ss. 195-201, 206-217.

epoca Părinţilor după cum s-a pretins şi s-a susţinut întotdeauna de ortodocşi? Este ea o continuare legitimă a Bisericii antice? Sau nu este ea nimic mai mult decât o *Separatkirche*? Dilema are o relevanţă decisivă pentru conversiunea ecumenică contemporană, în special între protestanţi şi ortodocşi. Întradevăr, ortodocşii sunt înclinaţi să spună că singura trăsătură „specifică" sau „distinctivă" despre poziţia lor într-un „creştinism divizat" este că Biserica Ortodoxă este esenţial identică cu Biserica tuturor veacurilor şi cu „Biserica primară", *die Urkirche.* În alte cuvinte, ea nu este *o* Biserică, ci *Biserica.* Este o pretenţie formidabilă, cinstită şi justă. Există aici mai mult decât o *continuitate istorică* nefrântă, care întradevăr este cât se poate de evidentă. Mai presus de orice există o *identitate ontologică şi duhovnicească* ultimă, aceiaşi credinţă, acelaşi duh, acelaşi etos. Aceasta constituie semnul distinctiv al Ortodoxiei. „Aceasta este Credinţa apostolică, aceasta este credinţa Părinţilor, aceasta este credinţa Ortodoxă, această credinţă a stabilit universul".

II

Urmând Sfinţilor Părinţi... Era ceva obişnuit în Biserica Antică să se introducă afirmaţii doctrinare prin aceste fraze. Marele *Decret* de la Calcedon începe tocmai cu aceste cuvinte. Al Şaptelea Sinod Ecumenic şi-a introdus deciziile cu privire la Sfântele Icoane într-un fel mult mai explicit şi mai elaborat: *urmând învăţăturilor inspirate de Sfinţii noştri Părinţi şi tradiţiei Bisericii Universale* (Denzinger 302). Evident era vorba de mai mult decât un apel la „antichitate". Întradevăr, Biserica îşi accentuează credinţa ei prin veacuri. Această identitate şi permanenţă din vremurile apostolice este cel mai evident semn şi model al dreptei credinţe. În celebra frază a Sfântului Vicenţiu al Lerinului, *în ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* (*Commonitorium* c. 2.3). Adevărata tradiţie este numai

tradiţia adevărului, *traditio veritătţi.* Această „tradiţie adevărată”, în conformitate cu Sfântul Irineu se întemeiază m şi este garantată de, acea *charisma veritatis certum* care a fost *depozitată* încă de la început în Biserică şi păstrată în succesiunea neîntreruptă a slujirii apostolice: *qui cum episcopatus succesione charisma veritatis certum acceperunt* (*Adv. haereses* IV. 40. 2). Astfel, „tradiţia” în Biserică nu este numai continuitatea memoriei umane sau permanenţa ritualurilor şi a obiceiurilor. În cele din urmă, „tradiţia” este continuitatea asistenţei dumnezeieşti, prezenţa locuitoare a Duhului Sfânt. Biserica nu este legată de „literă”. Ea este mişcată înainte de „Duhul”. Acelaşi Duh, Duhul Adevărului, care „a vorbit prin Profeţi”, care a condus Apostolii, care a iluminat Evangheliştii, acesta încă mai locuieşte în Biserică şi o conduce la o înţelegere mai deplină a adevărului dumnezeiesc, din mărire în mărire.

*Urmând Sfinţilor Părinţi…*aceasta nu este o referinţă la o tradiţie abstractă, la formule şi presupoziţii. Este mai întâi de orice un apel la o *mărturie sfântă.* Mărturisirea Părinţilor aparţine integral şi intrinsec înseşi structurii credinţei Ortodoxe. Biserica este dedicată exclusiv *cherigmei* apostolilor şi *dogmei* Părinţilor. Ambele aparţin inseparabil. Biserica este *„apostolică*”. Biserica este *„Patristică*”. Numai prin faptul că Biserica este *„patristică”* ea este *„apostolică”.* Părinţii mărturisesc în favoarea apostolicităţii tradiţiei. Există două stadii primare în proclamarea credinţei creştine. *Credinţa noastră simplă a trebuit să dobândească compoziţie.* A fost o necesitate lăuntrică, o necesitate internă în această tranziţie – de la *cherigmă* la *dogmă.* Întradevăr dogmele Părinţilor sunt esenţial aceleaşi *kerigme* „simple” care au fost predate de părinţi şi *depozitate* de Apostoli o dată pentru totdeauna. Acum aceasta este – chiar această kerigmă – articulată cum se cuvine şi dezvoltată într-un trup organic de mărturii corelaţionale. Predica apostolică nu este ţinută numai în Biserică: ea *trăieşte* în Biserică, ca şi un *depositum juvenescem,* în fraza Sfântului Irineu. În acest

sens, învăţătura Părinţilor este o categorie permanentă a credinţei creştine, o măsură constantă şi ultimă sau criteriul adevăratei credinţe. În acest sens, din nou, Părinţii sunt chiar mărturisitori ai vechii credinţe, *testes antiquitatis,* dar mai presus de orice şi primar, mărturisitori ai adevăratei credinţe, *testes veritatis.* În conformitate apelul nostru contemporan la Părinţi este mai mult decât o referinţă istorică – la trecut. „*Gândirea* părinţilor" este un termen intrinsec de referinţă în teologia ortodoxă, cu nimic mai puţin decât Sfânta Scriere şi niciodată separată de ea. Părinţii au fost întotdeauna slujitorii Cuvântului şi teologia lor a fost intrinsec exegetică. Astfel după cum bine s-a spus recent, „Biserica Universală a tuturor veacurilor nu este un simplu copil al Bisericii Părinţilor, *ci ea este şi rămâne* Biserica Părinţilor."[7]

Semnul distinctiv primar al teologiei patristice a fost caracterul ei „existenţial". Părinţii au teologhisit după cum se exprimă Sfântul Grigorie de Nazianz, „în maniera apostolilor şi nu în cea aristotelică", ἁλιευτικώς οὐκ ἀριστοτελικώς (*Hom.* XXIII. 12). Învăţătura lor era încă un „mesaj", o *cherigmă*. Teologia lor era încă o „teologie cherigmatică", chiar şi atunci când a fost aranjată logic şi integrată de argumente intelectuale. Referinţa ultimă era la credinţă, la comprehensiune duhovnicească. Este destul să menţionăm în această legătură numele Sfântului Atanasie, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Maxim Mărturisitorul. Teologia lor a fost o mărturie. Dincolo de viaţa în Hristos teologia nu poartă nicio convingere şi dacă este separată de viaţa credinţei, teologia ar putea degenera într-o dialectică goală, o *polylogia* deşartă fără nicio consecinţă duhovnicească. Teologia patristică a fost înrădăcinată în dedicaţia decisivă a credinţei. Nu a fost o „disciplină" explicativă prin sine, care putea fi prezentă argumentat, ἀριστοτελικώς fără o angajare duhovnicească prealabilă. Această teologie nu putea fi „predicată" sau

7 Louis Bouyer, *Le renouveau des études patristiques,* în „La Vie Intellectuele." Février 1947.

„proclamată” şi nu putea fi învăţată într-o manieră pur şcolărească; „predicată” de la catedră, proclamată în cuvinte de rugăciune şi în ritualuri sacre şi manifestată în structura totală a vieţii creştine. Teologia de acest fel nu poate fi separată de viaţa de rugăciune şi de practica virtuţii. „Punctul central al curăţiei este începutul teologiei” în fraza Sfântului Ioan Scărarul (*Scala Paradisi,* treapta 30). Pe de altă parte, teologia nu este nimic mai mult decât o *„propedeutică”* din moment ce ţelul şi scopul ei ultim este de a purta mărturie tainei Dumnezeului celui Viu, în faptă şi în cuvânt. „Teologia” nu este un ţel în sine. Teologia nu este un nimic mai mult decât un „contur intelectual” a adevărului revelat, o mărturie „noetică” a ei. Totuşi, „conturul” este indispensabil. Formulele hristologice sunt pline de înţeles numai pentru credincioşi, pentru cei care s-au întâlnit cu Dumnezeul cel Viu şi L-au primit ca Domn şi Mânuitor, pentru cei care locuiesc prin credinţă în El, în trupul Său, Biserica. În acest sens teologia nu este o disciplină explicativă prin sine. Ea face apel constat la viziunea credinţei. „Ceea ce am văzut şi am auzit acea vă vestim vouă”. Dincolo de această „veste” formulările teologice nu au nicio consecinţă. Pentru acelaşi motiv aceste formule nu trebuie scoase din contextul lor duhovnicesc. Este în întregime greşit să scoatem anumite propoziţii, dogmatice sau doctrinare şi să le facem abstracte din perspectiva totală în care au înţeles şi sunt valide. Este un obicei periculos să mânuieşti „citate” din Părinţi şi chiar din Scripturi, afară din structura totală a credinţei, în care ele sunt cu adevărat vii. „A urma părinţilor” nu înseamnă pur şi simplu a le cita afirmaţiile. Acesta înseamnă a le *dobândii gândirea,* φρόνημα. Biserica Ortodoxă pretinde că a păstrat această *gândire* [φρόνημα] şi a teologhisit *ad mentem Patrum.*

În acest moment se ridică o îndoială majoră. Numele de „Părinţii Bisericii” se restrânge normal la învăţătorii *Bisericii Antice.* Se pretinde la momentul actual că autoritatea lor, dacă este recunoscută de toţi, depinde de „antichitatea” lor, de apropierea cronologică comparativă

de „Biserica primară”, faţă de „Epoca” istoriei creştine. Acum, deja Ieronim s-a simţit obligat să fie de acord cu această afirmaţie: Duhul răsuflă în toate veacurile. Nu a existat nicio decădere în „autoritate” şi nicio decădere în cunoaşterea duhovnicească, în cursul istoriei Bisericii – bineînţeles, întotdeauna sub controlul mărturiei şi al revelaţiei primare. Din nefericire, schema „decăderii” a devenit una din schemele obişnuite ale gândirii istorice. Se presupune, conştient sau subconştient, că Biserica primară a fost mai aproape de izvorul adevărului. În ordinea timpului este evident şi adevărat. Dar înseamnă aceasta că Biserica primară a *ştiut şi a înţeles* taina revelaţiei, „mai bine” şi „mai deplin” decât veacurile subsecvente astfel încât nu a fost lăsat veacurilor subsecvente nimic altceva decât „repetiţia”? Întradevăr, ca şi o lipsă a eşecului şi a lipsei noastre de adecvare, ca şi un act de smerit criticism de sine, o mărire a trecutului ar putea suna sănătoasă. Este periculos să facem din ea punctul de început a teologiei noastre a istoriei Bisericii sau chiar a teologiei Bisericii noastre. Se presupune în termeni generali că „epoca Părinţilor” s-a încheiat şi ar trebui privită numai ca şi o „formaţie antică”, uitată şi arhaică. Limita „veacului patristic” este definită variat. Se obişnuieşte să fie privit Sfântul Ioan Damaschinul ca şi „ultimul Părinte” în est şi Sfântul Grigorie cel Mare sau Isidor al Seviliei în vest. Obiceiul a fost pus la îndoială de mai multe ori. De exemplu nu trebuie Sfântul Teodor Studitul numărat între Părinţi? În vest, Mallibon a sugerat că Bernard de Clairvaux, *Doctor Mellifluus* a fost ultimul dintre Părinţi şi în mod sigur cu nimic mai lipsit de egalitate decât ceilalţi mai timpurii.”[8] Pe de altă parte, se poate afirma că „Epoca Părinţilor” a ajuns la sfârşitul ei mult mai devreme decât Sfântul Ioan Damaschinul. Ar fi destul să ne reamintim de formula celebră a lui *Consensus quinquesaecularis* care a

8 Mabillon, în Prefaţă la *Opera* lui Bernard, n. 23, Migne, *P.L.,* CLXXXII, c. 26 citată recent în Enciclica papei Pius XII, *Doctor Mellifluus* (1953); traducere engleză a Enciclicii în Thomas Merton, *Ultimul dintre Părinţi,* N.Y., 1954.

restrâns perioada „autoritară” a istoriei Bisericii până la perioada de la Calcedon. Aceasta a fost o formulă protestantă. Formula estică a celor „Şapte Sinoade Ecumenice” nu este cu mult mai bună când tinde după cum o face curent să *restrângă* autoritatea duhovnicească a Bisericii la opt secole, ca şi când „Epoca de Aur” a Bisericii a trecut şi noi locuim acum probabil într-o „Epocă de Fier”, mult mai jos pe calea autorităţii şi a vigorii duhovniceşti. Psihologic, această atitudine este de înţeles dar ea nu poate fi justificată teologic. Părinţii secolelor al Patrulea şi al Cincilea sunt mult mai impresionaţi decât ceilalţi de mai târziu şi măreţia lor unică nu poate fi pusă la îndoială. Totuşi, Biserica a rămas vie şi după Calcedon. De fapt, o supraccentuare a „primelor cinci secole” distorsionează periculos viziunea teologică şi previne dreapta înţelegere a dogmei calcedoniene. Decretele celui de al Şaselea Sinod Ecumenic sunt privite ca un fel de „appendix” la Calcedon şi contribuţia teologică decisivă a Sfântului Maxim Mărturisitorul este de obicei trecută deplin cu vederea. Un supra-accent pe „secolul al optulea” obscurizează inevitabil moştenirea bizantină. Există o tendinţă puternică de a trata „bizantinismul” ca şi o secvenţă inferioară sau chiar ca şi un epilog decadent al epocii patristice. Probabil suntem pregătiţi acum mai mult decât înainte să acceptăm autoritatea Părinţilor. „Teologii bizantini” nu sunt număraţi între Părinţi. De fapt, orişicum, teologia bizantină a fost mai mult decât o „repetiţie” servilă a Patristicii. A fost o continuare organică a sârguinţelor patristice. Ar fi destul să-L menţionăm pe Sfântul Simeon Noul Teolog, în secolul al unsprezecelea şi Sfântul Grigorie Palama în secolul al paisprezecelea. O obligaţie *restrictivă* a celui de al *Şaptelea* Sinod Ecumenic contrazice principiul de bază al *Tradiţiei vii* în Biserică. Întradevăr, *toate şapte.* Dar *nu numai* al şaptelea.

Secolul al şaptesprezecelea a fost o epocă critică în istoria teologiei estice. Învăţătura teologiei a deviat în acele vremuri de la modelul patristic tradiţional şi a fost influenţată de occident. Schemele şi obiceiurile teologice

au fost împrumutate din Occident mai mult ecclectic, din Scolasticismul Roman al vremurilor Post-Tridentine şi din variatele teologii ale Reformei. Aceste împrumuturi au afectat greu pretinsa teologie a „cărţilor simbolice" ale Bisericii Estice care nu pot fi privite ca şi o voce autentică a estului creştin. *Stilul teologiei* a fost schimbat. Totuşi, aceasta nu a implicat nicio schimbare în doctrină. Întradevăr a fost o *pseudomorfoză* ambiguă şi dureroasă a teologiei estice care nu este încă depăşită chiar în timpurile noastre. Această *pseudomorfoză* a însemnat de fapt o anumită *rupere în sufletul* estului, ca să împrumut una din frazele favorite a lui Arnold Toynbee. Întradevăr în viaţa Bisericii tradiţia Părinţilor nu a fost niciodată întreruptă. Întreaga structură a liturghiei estice, într-un sens inclusiv al cuvântului, este încă în întregime patristică. Viaţa rugăciunii şi a meditaţiei încă urmează vechiul model. *Filocalia,* celebra enciclopedie a pietăţii şi ascetismului estic, care include scrieri din mai multe secole, de la Sfântul Antonie al Egiptului la isihaştii secolului al paisprezecelea a devenit treptat manualul de ghidaj pentru toţi cei care sunt dornici *să practice Ortodoxia* în timpurile noastre. Autoritatea compilatorului ei, Sfântul Nicodim Aghioritul a fost recent re-accentuată şi repusă în drepturi de canonizarea lui formală a Bisericii greceşti. În acest sens se poate afirma că „epoca părinţilor" încă continuă în „Biserica adoratoare". Nu ar trebui oare să continue şi *în şcoli*, în câmpul cercetării şi instrucţiei teologice? Nu ar trebui noi să redobândim „gândirea Părinţilor" în gândirea şi mărturisirea noastră teologică? „A recupera" nu ca şi o atitudine şi un obicei arhaic şi nu ca şi o relicvă venerabilă, ci ca o atitudine existenţială, ca şi o orientare duhovnicească. De fapt deja trăim în epoca restaurării şi a reînnoirii. Totuşi, nu este destul să ţinem „liturghia bizantină", pentru a restaura un „stil bizantin" în iconografie şi în arhitectura Bisericii, de a practica moduri de rugăciune şi disciplină bizantine. Trebuie mers la rădăcinile „evlaviei" tradiţionale care a fost întotdeauna nutrită ca şi o moştenire sfântă. Trebuie

să redobândim gândirea patristică. Altcumva am fii tot în pericolul de a fii fracturaţi lăuntric – între modelul „tradiţional" al „evlaviei" şi modelul netradiţional al gândirii. Ca şi „adoratori", ortodocşii au stat întotdeauna în „tradiţia părinţilor". Ei trebuie să stea în aceiaşi tradiţie şi ca „teologi". Integritatea existenţei ortodoxe nu poate fi în niciun fel reţinută şi scutită decât în acest fel.

Ar fi destul să ne referim, în legătură cu aceasta la discuţiile de la Congresul Teologilor Ortodocşi ţinut în Atena la sfârşitul anului 1936. A fost o adunare reprezentativă: au fost reprezentate opt facultăţi de teologie din şase ţări diferite. Două probleme majore au fost evidente pe agendă: mai întâi, „influenţele externe asupra teologiei ortodoxe de la Căderea Constantinopolului"; în al doilea rând, Autoritatea Părinţilor. Faptul implementărilor occidentale a fost încunoştinţat franc şi analizat deplin. Pe de altă parte, autoritatea Părinţilor a fost reaccentuată şi a fost apărată şi aprobată „întoarcerea la Părinţi". Întradevăr, trebuie să fie vorba de o *întoarcere creativă*. Un element de criticism de sine trebuia implicat. Aceasta ne aduce la conceptul de *sinteză neopatristică*, ca şi datoria şi ţelul teologiei ortodoxe de astăzi. *Moştenirea părinţilor* este o provocare pentru generaţia noastră, în Biserica Ortodoxă şi afară din ea. Puterea ei recreativă a fost recunoscută şi încunoştinţată deplin în decadele recente, în diferitele colţuri ale unui creştinism divizat. Apelul crescând al tradiţiei patristice este semnul cel mai caracteristic al vremurilor noastre. Pentru ortodocşi acest apel este de o importanţă şi o urgenţă vitală, fiindcă tradiţia totală a Ortodoxiei a fost întotdeauna patristică. Trebuie să reaccentuăm atât problemele cât şi răspunsurile Părinţilor. În acest studiu vitalitatea gândirii patristice şi lipsa lui de temporalitate v-a ieşii în evidenţă. *Inexaustum est penu Patrum* după cum bine a spus Louis Thaomassin, un orator francez al secolului al şaptesprezecelea şi unul din cărturarii cei mai distinşi a timpului său.[9]

9 L. Thomassin, *Dogmata theologica,* vol. I, Praefatio, p. XX.

III

Sinteza trebuie să înceapă cu viziunea centrală a credinţei creştine: Iisus Hristos, ca şi Dumnezeu şi Răscumpărător, Smerit şi Mărit, Victimă şi Cuceritor pe cruce.

„Creştinii pricep prima persoană a lui Hristos Domnul, Fiul lui Dumnezeu întrupat şi în spatele vălului Cărnii Sale văd pe Dumnezeul Treimic". Această frază a episcopului Teofan, marele maestru duhovnicesc al vieţii în Rusia din secolul trecut poate servii cum se cuvine ca şi un epigraf la noua secţie a studiului nostru.

Întradevăr, duhovnicia ortodoxă este esenţial şi primar hristocentrică şi hristologică. Accentul hristocentric este evident în toată structura vieţii devoţionale ortodoxe: sacramentală, corporată şi privată. Modelul hristologic al botezului, euharistiei, pocăinţei şi al cununiei sunt evidente. Toate tainele sunt tainele vieţii credincios*ului în Christo.* Deşi rugăciunea euharistică, *anafora* este adresată şi oferită Tatălui şi are, în special în ritualul Sfântului Vasile, o evidentă structură Trinitară, punctul central al tainei este prezenţa lui Hristos, inclusiv prezenţa Sa de slujire (căci Tu însuţi Te-ai oferit şi eşti oferit) şi în întâlnirea personală a credincioşilor cu Dumnezeul cel viu, ca şi participanţi la „Cina Sa cea de Taină". Realitatea deplină a acestei întâlniri este accentuată deplin de pregătirea pentru împărtăşire şi în rugăciunile de mulţumire de după Împărtăşire. Pregătirea este pentru întâlnirea omului în taină cu Hristos, personal şi intim. Întradevăr ne întâlnim cu Hristos numai în frăţietatea Bisericii. Totuşi, accentul personal în aceste rugăciuni este dominat şi evident. Întâlnirea personală a credincioşilor cu Hristos este înseşi inima vieţii devoţionale ortodoxe. Ar fi destul să amintim aici *Rugăciunea lui Iisus* – este un intercurs intim a păcătoşilor care se pocăiesc cu Mântuitorul. Imnul Acatist către „Dulcele Iisus" trebuie menţionat. Pe de altă parte, tot

ritualul euharistic este o imagine comprehensivă a *iconomiei* răscumpărătoare a lui Hristos după cum a fost accentuat persistent în comentariile liturgice bizantine, până la magnifica *Explicare a Sfintei Liturghii* de Nicolae Cabasila. În celălalt tratat al său, Cabasila a interpretat toată viaţa devoţională din puntul de vedere hristologic. A fost un epitom al duhovniciei bizantine.[10]

Taina lui Hristos este centrul credinţei ortodoxe la fel cum este şi punctul de început, ţelul şi scopul ei. Taina fiinţei lui Dumnezeu, Sfânta Treime a fost descoperită şi discernută de El care este „Unul din Sfânta Treime". Această taină poate fi înţeleasă numai prin Hristos, în meditaţie la persoana Sa. Numai cei care îl „cunosc" pe El pot „cunoaşte" pe Tatăl, prin Fiul întrupat. Acesta a fost modul tradiţional atât al devoţiunii cât şi al teologiei patristice. *Lex credendi* şi *lex odandi* sunt legate reciproc. Modelul primar este acelaşi în ambele. Ţelul vieţii omului este *„vederea lui Dumnezeu",* în adorarea Dumnezeului Treimic. Acest ţel poate fi împlinit numai prin Hristos şi în El care este „Dumnezeu" şi „om" desăvârşit ca să folosim frazeologia de la Calcedon. Principala temă a teologiei patristice a fost întotdeauna Taina persoanei lui Hristos. Teologia atanasiană la fel ca şi teologia capadociană a fost primar hristologică. Acest interes hristologic a pătruns în toată gândirea teologică a Bisericii Antice. Ea este încă şi astăzi principiul conducător al teologiei ortodoxe. Nu există nimic specific „estic" în aceasta. Este pur şi simplu *etosul obişnuit* al Bisericii Antice. Probabil că a fost mult mai bine păstrat în teologia estică. Putem dezvolta tot corpul crezului ortodox din dogma de la Calcedon.

În teologia patristică taina lui Hristos a fost întotdeauna prezentată şi interpretată *în perspectiva*

10 Tratatele lui Cabasila sunt tipărite în Migne, P.G., t. CL, Cf. M. Lot-Borodine, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle: Nicolas Cabasilas* (Paris, 1958); despre Rugăciunea lui Iisus a se vedea *La Prière de Jésus,* par un moine de l'Église d'Orient (Éditions de Chevertogne, 1951) şi Behr-Sigel, „La Prière à Jésus, ou le Mystère de la spiritualité monstique orthodoxe," în *Dieu Vivant,* No. 8 (1947), pp. 69-94.

Mântuirii. Nu a fost doar o problemă speculativă. A fost mai mult o problemă existenţială. Hristos a venit să rezolve problema destinului omului. Perspectiva soteriologică este evidentă în gândirea Sfântului Irineu, Sfântului Atanasie, capadocieni, Sfântul Chril al Alexandriei, Sfântul Chiril al Ierusalimului, Sfântul Maxim, Sfântul Simeon Noul Teolog şi până la Sfântul Grigorie Palama. Totuşi, „soteriologia" culminează în conceptul de „nouă creaţie". A fost atât tema paulină cât şi cea ioaniană. Întreaga dimensiune a hristologiei este desluşită în doctrina *Hristosului întreg – totuş Christus, capul et corpus,* după cum îi plăcea lui Hristos să spună. Doctrina Bisericii nu este un apendix la hristologie şi nu numai o extrapolare a „principiului hristologic" după cum s-a asumat. Este mai mult decât o „analogie". Ecclesiologia în viziunea ortodoxă este o parte integrală a hristologiei. În Părinţii greci nu există o „ecclesiologie" elaborată. Există numai aluzii împrăştiate şi remarci ocazionale. Motivul ultim pentru aceasta a fost integrarea totală a Bisericii în taina lui Hristos. „Trupul lui Hristos" nu este un „apendix". Întradevăr, scopul ultim al Întrupării a fost că Întrupatul trebuia să aibă un „trup", care este Biserica, Noua Umanitate răscumpărată şi renăscută în Cap. Acest accent a fost în special puternic în Sfântul Ioan Hrisostom, în predica sa populară adresată tuturor şi fiecăruia. În această interpretare hristologiei îi este dată semnificaţia ei hristologică deplină şi este legată de destinul ultim al omului. Hristos nu este niciodată singur. El este Capul trupului Său. În teologia ortodoxă şi în viaţa devoţională, Hristos nu este separat niciodată de Maica Sa, *Theotokos* şi prietenii lui sfinţii. Răscumpărătorul şi răscumpăraţii aparţin împreună neseparat. În fraza îndrăzneaţă a Sfântului Ioan Hrisostom inspirată din Efeseni 1; 23, Hristos v-a fi *complet* numai când Trupul Său *v-a fi complet*.

Se presupune îndeobşte că în contra distincţia dintre vest, teologia estică este interesată în special cu Întruparea şi Învierea şi că „teologia crucii", *theologia*

crucis a fost subdezvoltată în est. Teologia ortodoxă este o „teologie a măririi”, *theologia gloriae* dar numai fiindcă este mai întâi de orice o „teologie a crucii”. Crucea este semnul măririi. Crucea nu este privită ca şi un punct central al smeririi lui Hristos, ci ca şi o desluşire a puterii şi măririi dumnezeieşti. „Acum este Fiul Omului mărit şi Dumnezeu este mărit în El”. Sau în cuvintele unui imn de Duminică „şi prin cruce bucurie a venit la toată lumea”. Pe de-a întregul, întregul *iconomiei* răscumpărării este sumarizat într-o singură viziune comprehensivă: *victoria Vieţii.* Această *oikonomia* este legată de condiţia primară a omului căzut, de situaţia lui existenţială, culminând în „mortalitatea” sa actualizată. Ultimul duşman fiind identificat ca şi „moartea”. Acesta a fost „duşmanul ultim” care a fost învins şi abrogat pe lemnul Crucii, *în ara crucis.* Domnul vieţii a intrat în abisul întunecat al morţii şi „moartea” a fost distrusă de strălucirile măririi Sale. Acesta este principalul motiv al slujbei Zilei Paştilor în Biserica Ortodoxă: „cu moartea pe moarte călcând”. Înseşi fraza este semnificativă: moartea lui Hristos este în sine o victorie, moartea lui Hristos aboleşte mortalitatea omului. După Părinţi, Învierea lui Hristos nu a fost o continuare măreaţă a catastrofei triste a crucificării, prin care „umilirea” a fost, prin intervenţie dumnezeiască, transmutată şi transvaluată în „victorie”. Hristos a fost victorios tocmai pe Cruce. *Înseşi moartea pe cruce a fost o manifestare a vieţii.* Vinerea cea Mare în Biserica Orientală nu este o zi a plângerii. Întradevăr este o zi a unei tăceri reverenţe şi biserica se abţine de a săvârşii euharistia în acea zi. Hristos se odihneşte în mormânt. Acesta Sabat binecuvântat, cere *Sabbati magni,* în fraza Sfântului Ambrozie. Sau în cuvintele unui imn oriental, „acesta este binecuvântatul Sabat, aceasta este ziua odihnei, în care Unul Născut Fiu al lui Dumnezeu se odihneşte de toate faptele Sale”. Crucea este privită ca şi un act al lui Dumnezeu. Actul Creaţiei a fost împlinit pe Cruce. După Părinţi, moartea pe cruce a fost efectivă nu ca şi moartea celui nevinovat, nu ca şi un semn de predare şi

îndurare, nu ca şi arătare a ascultării umane, ci mai întâi de orice caz şi *moartea Cuvântului Întrupat*, ca şi o desluşire a Domniei lui Hristos. Sfântul Ioan Hrisostom se exprimă admirabil: „Îl numesc rege, *fiindcă îl văd crucificat* căci se cuvine pentru un rege să moară pentru subiecţii Lui" (*În crucem et latronem,* hom. I). Sau în îndrăzneaţa frază a Sfântului Grigorie de Nazianz, „aveam nevoie de un Dumnezeu întrupat, avem nevoie de Dumnezeu condamnat la moartea ca noi să putem trăi" (*Hom.* 45. 28). Două pericole trebuie evitate cu grijă în interpretarea tainei crucii: *dochetic* şi *chenotic.* În ambele cazuri balanţa paradoxală a definiţiei calcedoniene este frântă şi distorsionată. Moartea lui Hristos a fost o *moarte adevărată*. Întrupatul a slăbit şi a suferit la Gheţimani şi pe Calvar: „prin rănile Lui ne-am vindecat". Această realitate deplină a suferinţei trebuie încunoştinţată şi accentuată la timp, pentru ca astfel crucea să nu se dizolve în ficţiune: *ut non evacuetur crux Christi.* Totuşi a fost Domnul creaţiei cel care a murit, Fiul Dumnezeului întrupat, „Unul din Sfânta Treime". Unirea ipostatică nu a fost ruptă şi nici chiar redusă de moartea lui Hristos. Se poate spune că Dumnezeu a murit pe cruce, dar în propria Sa umanitate. „Cel care locuieşte întru cele înalte este numărat printre morţi şi şi-a găsit sălăşluire într-un mic mormânt" (Slujba Sâmbetei celei Mari, Canon, Cântarea IX). Moartea lui Hristos este o moarte umană, totuşi este o moarte în ipostasul Cuvântului, Cuvântul Întrupat. Prin urmare este o moarte a învierii, o desluşire a vieţii. Numai aşa putem înţelege viaţa sacramentală a Bisericii începând cu botezul: ne ridicăm cu Hristos din fântâna botezului tocmai fiindcă această fântână reprezintă mormântul lui Hristos, „mormântul Său purtător de viaţă" după cum se obişnuieşte să fie descris de ortodocşi. Taina Crucii poate fi înţeleasă numai în contextul total al viziunii hristologice. Taina Mântuirii poate fi înţeleasă adecvat numai în contextul unei concepţii acurate a Persoanei lui Hristos: *O persoană în două naturi. O singură* persoană şi prin urmare trebuie să urmăm strict modelul Crezului: este Fiul

lui Dumnezeu care a venit, S-a făcut om, a suferit şi a murit şi a înviat din nou. A fost numai o persoană Dumnezeiască care a acţionat în istoria mântuirii – totuşi întrupată. Numai prin această viziune calcedoniană putem înţelege credinţa şi devoţia Bisericii Ortodoxe Orientale.

IV

În concluzie haideţi să ne întoarcem la scopul nostru imediat al studiului nostru. Ne întâlnim acum într-un aşezământ ecumenic. Care este terenul nostru comun de întâlnire? Milostenia creştină? Sau convingerea noastră adâncă că întrucâtva toţi creştinii aparţin împreună şi nădejdea că în cele din urmă „creştinii divizaţi" pot fi reuniţi? Sau presupunem că o anumită „unitate" este deja dată sau mai bine nu a fost pierdută? apoi ce fel de „unitate"? În orice caz, ne întâlnim aici *ca şi divizaţi*, conştienţi de diviziune şi de separaţia mutuală. Totuşi, „întâlnirea" constituie deja un fel de „unitate".

S-a sugerat recent că diviziunea principală în lumea creştină nu a fost atât de mult între „catolici" şi „protestanţi" ci între Est şi Vest. „Această opoziţie nu are o natură dogmatică: nici vestul nici estul nu pot fi sumarizate într-un set de dogme aplicate lor ca şi întreg… Diferenţa între est şi vest stă în natura şi metoda gândirii lor teologice, în solul din care se ridică dezvoltările lor dogmatice, liturgice şi canonice, în stilul vieţii lor religioase."[11] Există un element al adevărului în această afirmaţie descriptivă. Nu trebuie să uităm că aceste „blocuri" diferite de introspecţie şi convingere au crescut dintr-un teren *comun* şi au fost de fapt produsele unei *gândiri în dezintegrare.* În conformitate, problema reconcilierii creştine nu este cea a *corelaţiei* unor tradiţii paralele, ci tocmai cea a *reintegrării* unei tradiţii distorsionate. Cele două tradiţii ar putea părea chiar

11 L. A. Zander, *Problemele ecumenismului* – lucrare pentru Departamentul de Studiu al WCC încă nepublicată, dar distribuită într-o formă mimeografică.

ireconciliabile, când sunt comparate şi confruntate cum sunt ele în prezent. Totuşi, diferenţele lor sunt în mare măsură pur şi simplu rezultatul dezintegrării. Ele sunt *distincţii* înţăpenite în *contraziceri.* Estul şi vestul se pot întâlnii şi se pot găsii numai dacă îşi amintesc frăţietatea originală a *trecutului comun*. Primul pas care trebuie făcut este să realizăm că, în ciuda tuturor particularităţilor, Estul şi Vestul aparţin organic împreună în Unitatea Creştinismului.

Acum, Arnold Toynbee, în *Studiul istoriei* a afirmat că „Europa Occidentală" sau după cum se exprima el „Societatea Creştină Occidentală" a fost un câmp de studiu „inteligibil" şi explicativ prin sine. Doar că era „conţinut în sine". Evident, mai existau alte câteva câmpuri de studiu, anumite alte „societăţi" dar toate erau „explicative prin sine" şi „conţinute în sine". Una dintre ele a fost estul creştin – Societatea Creştină Estică, după cum a catalogat-o Toynbee. Întradevăr, toate aceste „societăţi", de fapt co-existau în acelaşi spaţiu istoric. Totuşi ele sunt explicative prin sine. Această afirmaţie a lui Toynbee este relevantă datoriei noastre. Aparţinem noi realmente a doua lumi „explicative prin sine" după cum sugerează el? Sunt aceste lumi „explicative prin sine"? Creştinismul este grav divizat. Dar sunt părţile divizate „explicative prin sine"? În aceasta constă principala problemă.

Principalul defect al concepţiei lui Toynbee este pur şi simplu că el ignoră tragedia frângerii creştine. În fapt estul şi vestul nu sunt unităţi independente şi prin urmare nu sunt „inteligibile în sine". Ele sunt *fragmentele* unei lumi, a unui creştinătăţi care în planul lui Dumnezeu se cuvenea să nu fie frânte. Tragedia diviziunii este problema crucială majoră a istoriei creştine. O încercare de a vedea istoria creştinismului ca şi un întreg comprehensiv este deja, într-un anume sens, un pas înainte în spre restaurarea unităţii rupte. A fost o împlinire ecumenică importantă când „creştinismul divizat" a realizat că ei nu aparţineau împreună şi prin urmare trebuiau să „stea împreună". Următorul pas este să realizeze că creştinii au

o „istorie comună”, că ei au avut o istorie comună, o descendenţă comună. Aceasta este ceea ce m-am aventurat să descriu ca şi „ecumenism în timp”. În împlinirea acestei datorii Biserica Ortodoxă are o funcţie specială. Ea este o întrupare vie a unei tradiţii neîntrerupte, în gândire şi devoţie. Ea stă pentru o anumită tradiţie „particulară”, pentru Tradiţia veacurilor, pentru Tradiţia Bisericii nedivizate.

„De aceea, orice cărturar cu învăţătură despre împărăţia cerurilor este asemenea unui om gospodar care scoate din vistieria sa noi şi vechi” (Matei 13: 52).

PĂRINŢII BISERICII ŞI VECHIUL TESTAMENT·[12]

Celebra frază a lui Augustin poate fi luată ca şi o atitudine tipică a întregului patristic faţă de Vechiul Legământ. *Novum Testamentum în Vetere latet. Vetus Testamentum în Novo Patet.* Noul Testament este o împlinire sau o realizare a celui Vechi. Hristos Iisus este Mesia cel profeţit de profeţi. În El sunt împlinite toate promisiunile şi aşteptările. Legea şi Evanghelia aparţin una alteia. Nimeni nu poate pretinde că este un urmaş al lui Moise decât numai dacă crede că Iisus este Domnul. Oricine care nu recunoaşte pe Iisus ca şi Mesia, Unsul Domnului trădează prin urmare Vechiul Legământ. Numai Biserica lui Hristos ţine acum adevăratele chei ale Scripturii, adevărata cheie a profeţiilor Vechiului. Toate aceste profeţii sunt împlinite în Hristos. Sfântul Iustin respinge sugestia că Vechiul Testament este o legătură care ţine împreună Biserica şi Sinagoga. Pentru el este adevărat chiar opusul. Toate pretenţile iudaice sunt respinse formal. Vechiul Testament nu mai aparţine evreilor. Aparţine numai Bisericii. Biserica lui Hristos este

12· „Vechiul Testament şi Părinţii Bisericii” a apărut original în *Lumea studenţilor,* XXXII No. 4 (1939), 281-288. Retipărit cu permisiune.

singurul Israel adevărat al lui Dumnezeu. Vechiul Israel a fost o Biserică nedezvoltată. Cuvântul „Scripturi” în folosinţa creştină primară a însemnat mai întâi de orice Vechiul Testament şi în acest sens evident acest cuvânt este folosit în Crez: „după Scripturi” adică după profeţiile şi promisiunile Vechiului Legământ.

Unitatea Bibliei

Vechiul Testament este citat copios de toţi scriitori primari. Chiar şi păgânilor mesajul mântuirii a fost prezentat în contextul Vechiului Legământ. Acesta a fost un argument din antichitate. Vechiul Legământ nu a fost distrus de Hristos ci reînnoit şi împlinit. În acest sens, creştinismul nu a fost o nouă religie ci cea mai veche religie. Noile „Scripturi” creştine au fost pur şi simplu încorporate în Biblia ebraică moştenită, ca şi împlinirea ei organică. Numai întregul Bibliei, ambele Testamente au fost privite ca şi o înregistrare adecvată a Revelaţiei creştine. Nu a existat nicio pauză între cele două Testamente, ci o unitate a iconomiei dumnezeieşti. Prima datorie a teologiei creştine a fost de a arăta şi explica în felul în care Vechiului Legământ a fost pregătirea şi anticipaţia a acestei Revelaţii finale a lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Mesajul creştin nu a fost o simplă proclamaţie a anumitor doctrine, ci mai întâi o înregistrare a faptelor şi isprăvilor măreţe a lui Dumnezeu în veacuri. Este o istorie a conducerii dumnezeieşti culminând in persona lui Iisus Hristos pe care Dumnezeu L-a trimis ca să răscumpere pe poporul Său. Dumnezeu a ales Israelul pentru moştenire, ca să îi fie popor, să fie păstrător al adevărului Său şi numai acestui popor i-a fost încredinţat cuvântul lui Dumnezeu. Acum Biserica primeşte această moştenire sfântă.

Vechiul Testament ca şi înainte a fost privit ca şi o profeţie creştină, ca şi o „pregătire evanghelică”. Foarte de vreme anumite selecţii deosebite ale Vechiului Testament au fost compilate pentru folosirea misionarilor

creştini. *Testimonia* Sfântului Ciprian este una din cele mai bune specimene de acest fel. Sfântul Iustin în *Dialogul cu Trifon* a făcut o încercare de a dovedii adevărul creştinismului numai din Vechiul Testament. Încercarea marcionită de a rupe Noul Testament de rădăcinile Vechiului Testament a fost condamnată şi i s-a rezistat viguros de marea Biserică. Unitatea ambelor Testamente a fost accentuată puternic şi agrementul lăuntric al ambelor a fost accentuat. A existat prea mult pericol de a citi prea multă doctrină creştină în scrierile Vechiului Testament. O perspectivă istorică a fost uneori obscurizată periculos. Dar a existat mult adevăr în toate aceste sârguinţe exegetice. A fost un sentiment puternic al conducerii dumnezeieşti prin veacuri.

Vechiul Testament ca şi Alegorie

Istoria interpretării Vechiului Testament în Biserica primară este unul dintre cele mai emoţionante dar stânjenitoare capitole din istoria doctrinei creştine. Cu Vechiul Testament grec, Biserica a moştenit o anumită tradiţie exegetică. Filon, un iudeu elinizat din Alexandria, a fost cel mai bun exponent al acestei sârguinţe precreştine de a păstra Vechiul Testament lumii păgâne. El a adoptat pentru îndeletnicirea sa o metodă particulară, cea a alegoriei. Filon nu a avut niciun fel de înţelegere a istoriei. Motivele mesianice au fost trecute deplin cu vederea sau ignorate în filosofia Bibliei. Pentru el Biblia era doar un sistem al filosofiei dumnezeieşti, nu atât de mult o istorie sacră. Evenimentele istorice prin ele însele nu aveau niciun interes şi nicio importanţă pentru el. Biblia era pentru el doar o singură carte, în care s-a eşuat să discearnă orice proges sau perspectivă istorică. A fost tratată mai mult ca o serie de parabole măreţe şi poveţe didactice intenţionate pentru a converge şi a ilustra anumite idei filosofice şi etice.

O astfel de extremă a metodei alegorice nu a fost niciodată acceptată de Biserică. Orişicum trebuie să

recunoaştem o puternică influenţă a lui Filon asupra tuturor eseelor exegetice a primelor secole. Sfântul Iustin l-a folosit mult pe Filon. PseudoBarnaba (începutul secolului al doilea) a mers odată atât de departe încât a negat deplin caracterul istoric al Vechiului Testament. Tradiţiile filonice au fost preluate de şcoala creştină din Alexandria. Chiar şi mai târziu Sfântul Ambrozie a urmat în de aproape pe Filon în comentariile lui şi poate fi descris pe bună dreptate ca şi *Philo latinus.* Această exegeză alegorică a fost ambiguă şi greşită.

A trebuit mult timp până ce balanţa a fost stabilită sau restaurată. Nu trebuie să trecem cu vederea contribuţia pozitivă a acestei metode. Cel mai bun exponent al acestei exegeze alegorice a fost Origen şi influenţa lui a fost enormă. Am putea fi şocaţi de îndrăzneala şi autoritatea sa exegetică. El obişnuia să se citească prea mult pe sine în textul sacru. Ar fi o greşeală gravă să-l descriem ca şi filosof. El a fost mai întâi de orice un cărturar biblic, în mod sigur în stilul veacului său. El şi-a petrecut nopţi şi zile citind Biblia. Scopul său principal a fost să-şi bazeze doctrina şi teologia sa pe teren biblic. El a fost responsabil în mare măsură de puterea duhului biblic în toată teologia patristică. El a făcut mai mult decât un credincios de rând; el a făcut Biblia accesibilă. El a introdus permanent Vechiul Testament în predica sa. El l-a ajutat pe creştinul de rând să citească şi să folosească Vechiul Testament pentru edificarea lui. El a accentuat întotdeauna unitatea Bibliei, aducând ambele Testamente într-o relaţie mai strânsă. El a făcut o nouă încercare de a construi întreaga doctrină despre Dumnezeu pe baze biblice.

Limitaţile lui Origen sunt evidente. Contribuţia sa pozitivă a fost mult mai largă. Contribuţia sa pozitivă a fost mult mai largă. El a fost cel care i-a învăţat pe teologii creştini să meargă înapoi la inspiraţia textului sacru al Scripturilor. Linia sa a fost urmată mai de toţi Părinţii. Dar s-a confruntat cu o opoziţie puternică. Nu este destul loc să analizăm mai îndelung controversa între cele două şcoli

exegetice din Biserica primară. Principalele trăsături sunt ştiute de toată lumea. Şcoala antiohiană stătea pentru „istorie”, alexandrinii mai mult pentru „contemplaţie”. Cu siguranţă că ambele elemente au fost aduse împreună într-o sinteză balansată.

Istorie sau predică

Principala prezumţie alexandrină este aceasta că, fiind inspirate dumnezeieşte, Scripturile trebuie să poarte în ele un mesaj *universal*, pentru toate naţiunile şi timpurile. Scopul lor era să arate acest mesaj, să descopere şi să predice toate aceste bogăţii de înţelepciune dumnezeiască care au fost înmagazinate providenţial în Biblie. Dincolo de litera Sfintei Scrieri există alte lecţii care trebuie să fie învăţate numai de cei avansaţi. În spatele revelaţilor multiple a lui Dumnezeu putem discerne Revelaţia, să înţelegem înseşi cuvântul lui Dumnezeu în toată splendoarea sa veşnică.

S-a afirmat că chiar şi atunci când Dumnezeu vorbea în anumite condiţii speciale exista întotdeauna ceva în Cuvântul Său care trecea de orice limitaţie istorică. Trebuie distins cu grijă între o profeţie directă şi una care se poate descrie ca şi aplicaţie. Multe din povestirile Vechiului Testament pot fi foarte instructive pentru un credincios chiar ş atunci când niciun fel de „prefiguraţie” deliberată a adevărului creştin nu a fost intenţionată de scriitori sfinţi. Principala presupoziţie a fost că Dumnezeu a voit ca Sfânta scriere să fie ghidul veşnic pentru toată umanitatea. Prin urmare a fost autorizată o aplicaţie sau o reinterpretarea Vechiului Testament.

Exegeza antiohiană a avut un interes special pentru înţelesul direct al vechilor profeţii şi poveşti. Principalul exponent al acestei exegeze „istorice” a fost Teodor de Mopsuestia cunoscut mai simplu ca şi „Interpretatorul”. Deşi autoritatea sa a fost grav compromisă de condamnarea sa pentru doctrine greşite, influenţa sa asupra exegezei creştine a Vechiului Testament a fost

destul de considerabilă. Această „exegeză” istorică a fost adesea în pericolul de a-i lipsi înţelesul universal al Revelaţiei dumnezeieşti de supraaccentul pe aspectele locale şi naţionale ale Vechiului Testament. Mai mult, a pierde perspectiva sacră, a trata istoria Vechiului Testament ca şi când ar fi istoria unui singur popor între naţiunile pământului şi ca şi o istorie a singurului adevărat Legământ al lui Dumnezeu.

Sfântul Ioan Hrisostom a combinat cele mai bune elemente ale ambelor şcoli în sârguinţele lui exegetice. El a fost un cărturar antiohian, dar a fost în multe aspecte un urmaş al lui Origen. Alegoriile pot fi greşite. Nu trebuie trecut cu vederea înţelesul „tipic” al evenimentelor. Instituţiile şi personalităţile Vechiului Testament au fost „tipuri” sau „prefigurări” ale lucrurilor ce vor venii. Istoria a fost profetică. Evenimentele însele profetizau, ele au punctat şi încă punctează la ceva diferit, dincolo de sine. Părinţii primari pot fi cu greu descrişi ca şi „fundamentalişti”. Ei umblau întotdeauna după adevărul dumnezeiesc, după mesajul dumnezeiesc care este ascuns sunt coperta cuvântului. Crezul în inspiraţie putea descuraja tendinţa fundamentalistă. Adevărul dumnezeiesc nu poate fi redus la litera Scrierii Sfinte. Unul dintre cele mai bune specimene de exegeză patristică a fost *Hexaimeronul* Sfântului Vasile care a reuşit să aducă înainte adevărul religios al povestirii biblice a creaţiei cu o balanţă reală şi cu o moderaţie sănătoasă.

Vechiul Testament şi Cultul Creştin

Atitudinea patristică faţă de Vechiul Testament a fost reflectată în istoria cultului creştin. Rădăcinile iudaice ale liturghiei sunt evidente. Întreg sistemul cultului public creştin a fost legat în de aproape de practica sinagogii. Psalmii au fost moşteniţi de la evrei şi ei au devenit un model al întregii imnografii a Bisericii primare. Psalmii formează scheletul slujbelor creştine până acum. Ei au fost baza întregii literaturi devoţionale în zilele vechi.

Studentul cultului public din Biserica Ortodoxă Orientală ar fi impresionat de mărimea referinţelor, aluziilor şi a imaginilor din Vechiului Testament în toată slujbele şi imnele. Unitatea celor două testamente este accentuată pretutindeni. Motivele Biblice sunt supraabundente. Multe imne sunt numai variaţii pe modelul cântecelor Vechiului Testament, de la Cântarea lui Moise la trecerea prin Marea Roşie şi până la cântecele lui Zaharia, tatăl lui Ioan Botezătorul. La marile praznice sunt numite şi desemnate spre a fi citite multe lecţii din Vechiul Testament pentru a accentua că desăvârşirea creştină nu a fost decât a ceea ce a fost prefigurat şi preumbrit sau chiar profeţit de cei din vechime. În special în slujbele Săptămânii mari această pregătire a Vechiului Testament este accentuată particular. Tot cultul se bazează pe această convingere că adevăratul Legământ a fost unul şi că a existat un acord desăvârşit între profeţi şi apostoli. Tot acest sistem a fost stabilit în ultimul veac patristic.

Unul dintre cele mai pătrunzătoare exemple ale acestui biblicism devoţional este măreţul *Canon mare* al Sfântului Andrei Criteanul citit în Postul Mare. Este un îndemn puternic, o chemare la pocăinţă, compus cu o inspiraţie poetică reală şi bazat pe Biblie. Întreaga serie a păcătoşilor Vechiului Testament, atât pocăiţi cât şi nepocăiţi sunt amintiţi. Poţi fi pierdut în acest val de nume şi exemple continue. Ne este reamintit cu putere că toată povestea Vechiului Testament aparţine creştinului. Suntem invitaţi să medităm din nou şi din nou la această minunată poveste a conducerii dumnezeieşti şi la încăpăţânarea şi eşecurile umane. Vechiul Testament este ţinut ca o mare comoară. Trebuie să menţionăm influenţa pe care a avut-o *Cântarea Cântărilor* asupra dezvoltării misticii creştine. Comentariul lui Origen la această carte a fost în opinia lui Ieronim cea mai bună compoziţie a lui, în care s-a depăşit pe sine. Comentariul mistic al Sfântului Grigorie de Nyssa la *Cântarea Cântărilor* este o mină bogată de inspiraţie creştină genuină.

S-a sugerat de mai multe ori că în Părinţii Greci mesajul creştin primar s-a elinizat prea mult. Trebui să fim destul de precauţi cu aceste declaraţii. În orice caz au fost Părinţii cei care au ţinut toate aceste comori ale Vechiului Testament şi le-au făcut moştenirea indispensabilă a Bisericii, în cult şi în teologie. Singurul lucru pe care nu l-au făcut este acesta: ei nu au ţinut cont de limitaţile iudaice. Sfânta Scriere a fost pentru ei o Revelaţie veşnică şi universală. Se adresează întregii umanităţi fiindcă s-a adresat tuturor naţiunilor de însuşi Dumnezeu chiar şi atunci când Cuvântul Dumnezeiesc a fost adresat de profeţi numai Poporului Ales. Înseamnă că se poate măsura adâncimea Revelaţiei Dumnezeieşti numai cu măsura unui timp trecut, indiferent cât de sfinte au fost acele vremuri. Nu este destul să fim siguri că evreii antici au înţeles şi au interpretat Scripturile într-un anume fel. Interpretarea nu poate fi niciodată finală. O nouă lumină a fost aruncată pe vechile revelaţii de Cel care a venit doar să împlinească şi să plinească Legea şi Profeţii. Scripturile nu sunt numai documente istorice. Ele sunt cu adevărat Cuvântul lui Dumnezeu, mesajul dumnezeiesc faţă de toate generaţiile. Iisus Hristos este Alfa şi Omega Scripturilor, punctul culminant şi nodul Bibliei. Acesta este mesajul principal al Părinţilor Bisericii Universale despre Vechiul Legământ.

CONCEPTUL DESPRE CREAŢIE AL SFÂNTULUI ATANASIE·[13]

Ideea creaţiei a fost o inovaţie creştină pătrunzătoare

13· Acest articol a apărut original în *Studia Patristica,* vol. VI, ed. F.L. Cross (Berlin: Akademie Verlag; Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 81, 1962), 36-57. Retipărit cu permisiunea autorului.

în filosofie. Problema a fost străină şi chiar neinteligibilă gândirii greceşti: *de rerum originatione radicali.* Gândirea grecească era concentrată în spre o concepţie a unui cosmos veşnic, permanent şi imutabil în structura sa esenţială şi în compoziţie. Acest cosmos pur şi simplu exista. Existenţa lui a fost „necesară", a fost un *datum* prim sau ultim, dincolo de care nici gândirea nici imaginaţia nu putea pătrunde. Există multă mişcare în lume – „roata originii şi a decăderii". Cosmosul ca întreg era neschimbat şi structura sa permanentă a fost repetată şi inepuzabil arătată în rotaţia şi reiterarea de sine. Nu era o lume statică, exista în ea un dinamism intens: dar era un dinamism al unei circulaţii de oprit. Cosmosul era o fiinţă periodică şi totuşi „necesară" şi „nemuritoare". „Forma" lumii poate fi expusă schimbărilor, era de fapt un flux constant, dar existenţa sa era perenă. Pur şi simplu nu ne puteam întreba inteligent despre „originea" şi „începutul" fabricii cosmice în ordinea existenţei.[14]

În acest moment gândirea grecească a fost provocată radical de Revelaţia Biblică. Acesta a fost un mesaj greu pentru greci. Întradevăr este un mesaj încă greu şi pentru filosofi.

Biblia se deschide cu povestea Creaţiei. „La început Dumnezeu a creat cerul şi pământul". Aceasta a devenit o afirmaţie credală a Bisericii Creştine. Cosmosul nu a mai fost privit ca şi o fiinţă „explicată prin sine". A fost afirmată viguros dependenţa sa ultimă şi intrinsecă de voinţa lui Dumnezeu. A fost implicată mai mult decât această relaţie de „dependenţă" în conceptul biblic: lumea a fost creată *ex nihilo*, nu a existat „veşnic". În retrospect eram obligaţi să îi descoperim „începutul" – *post nihilum.* Tensiunea între cele două viziuni, elinică şi biblică a fost

14 A se vedea J. Baurdy, *Le Problème de l'Origine et de l'Éternite du Monde dans la Philosophie greque de Platon à l'ère chrétienne* (Paris, 1931) şi deasemena Jacques Chevalier, *La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs* (Paris, 1915). Cf. articolului meu „Ideea creaţiei în filosofia creştină," în *Periodicul Bisericilor Estice* 8, 1949, număr suplimentar: „natură şi har."

ascuţită şi evidentă. Grecii şi creştinii locuiau în lumi diferite. În conformitate, categoriile filosofiei greceşti erau inadecvate pentru descrierea lumii credinţei creştine. Principalul accent al credinţei creştine a fost pe contingenţa radicală a Cosmosului, pe contingenţa ei în ordinea existenţei. Întradevăr, înseşi existenţa lumii arăta, pentru creştini, către Altul, ca şi Domn şi Făcător. Creaţia lumii a fost concepută ca şi un act „liber" şi suveran al lui Dumnezeu şi nu ca şi ceva care a fost implicat şi inerent „necesar" în propria Fiinţa a lui Dumnezeu. Astfel, a existat o contingenţă dublă: pe de o parte Cosmosul – care putea „să nu existe deloc" şi pe de cealaltă parte Creatorul – care ar fi putut să nu creeze nimic. După fraza fină a lui Etienne Gilson, „este foarte adevărat că un Creator este eminent un Dumnezeu creştin, dar un Dumnezeu a cărui existenţă înseamnă să fie creator nu mai este deloc un Dumnezeu creştin."[15] Înseşi existenţa lumii a fost privită de creştini ca şi taina şi minunea Libertăţii Dumnezeieşti.

Gândirea creştină se maturiza gradual încet pe calea judecăţii şi a retracţiunii. Scriitori creştini primari îşi descriau noua lor viziune a credinţei în termenii unei filosofii vechi şi curente. Ei nu au fost întotdeauna conştienţi şi în mod sigur nu s-au protejat împotriva unei astfel de ambiguităţi care era implicată într-o astfel de întreprindere. Folosind categorii greceşti scriitori creştini forţau asupra lor, fără să ştie, o lume care era radical diferită de cea în care locuiau prin credinţă. Astfel ei au fost prinşi între viziunea credinţei lor şi lipsa de adecvare a limbajului pe care îl foloseau. Această situaţie critică trebuia luată destul de serios. Etienne Gilson a sugerat odată că creştinismul a adus un nou vin, dar vechile piei erau încă destul de bune, pielea filosofiei greceşti. „La pensée chrétienne apportait du vin nouveau, mais le vieilles outres étaient encore bonnes."[16] Este o frază

15 Etienne Gilson, *Dumnezeu şi filosofia* (Yale University Press, 1941) p. 88.

16 Etienne Gilson, *L'Espirit de la Philosophie Médiévale,* ediţia a doua revizuită (Paris, 1944), p. 82, n. 1.

elegantă. Dar nu este o afirmaţie prea optimistă? Întradevăr, veşmintele nu au răbufnit dintr-odată, dar a fost aceasta în spre beneficiul credinţei creştine? Veşmintele erau pângărite cu un miros rău şi vinul dobândit în ele avea o aromă străină. De fapt, noua viziune avea nevoie de termeni şi categorii noi pentru expresia adecvată şi dreaptă. A fost o datorie urgentă a creştinilor de „a fabrica noi termeni", τό καινοτομείν τά όνόματα, după fraza Sfântului Grigorie de Nazianz.

Întradevăr, contingenţa radicală a lumii create a fost încunoştinţată de scriitorii creştini încă de la început. Domnia lui Dumnezeu asupra Creaţiei Sale a fost accentuată deplin. Numai Dumnezeu este puternic şi veşnic. Toate lucrurile create au fost aduse în existenţă numai din plăcerea şi harul lui Dumnezeu, prin voinţa sa suverană. Existenţa era întotdeauna un dar de la Dumnezeu. Din acest punct de vedere chiar şi sufletul uman era „muritor", prin propria „natură", contingent, fiindcă era o creatură şi era menţinut numai de harul lui Dumnezeu. Sfântul Iustin a fost destul de explicit în acest moment – în opoziţie cu argumentele platonice ale nemuririi. Întradevăr, nemuritor însemna pentru el „necreat."[17] Nu era încă clar cum era această „voinţă" creativă a lui Dumnezeu legată de propria Sa „fiinţă". Aceasta a fost problema crucială. În gândirea creştină primară ideea de Dumnezeu a fost scoasă gradual din „aşezământul cosmologic", în care se obişnuia să fie înţeleasă de gândirea filosofică greacă. Taina Sfintei Treimi a fost interpretată de multe ori într-un context cosmologic ambiguu – mai întâi nu ca şi o taină a propriei fiinţe a lui Dumnezeu, ci mai mult în perspectiva desluşirii de sine şi acţiunii creative şi răscumpărătoare a lui Dumnezeu în lume. Aceasta a fost situaţia critică principală a teologiei Logosului la apologeţi în Ipolit şi în Tertulian. Toţi aceşti

17 Sfântul Iustin, *Dialogul cu Trifon,* c. 5 şi 6. A se vedea conferinţa mea Ingersoll din 1950-1951, „Învierea vieţii," în *The Bulletin of Harvard Divinity School;* cf. J. Leberton, *Historire de dogme de la Trinité ,* t. II (Paris, 1928) p. 635.

scriitori nu au putut distinge consistent între categoriile „Fiinţei" dumnezeieşti şi cele ale „Revelaţiei" dumnezeişti în lume *ad extra.* Întradevăr, a fost mai mult o lipsă de precizie, o lipsă de adecvare a limbajului, decât o eroare doctrinală încăpăţânată. Apologeţii nu au fost doar prearieni sau pro-arieni. Episcopul George Bull a avut dreptate în lucrarea sa *Defensio Fidei Nicenae* împotriva acuzelor lui Petavius. Totuşi după cum a arătat G.L. Prestige, „speculaţiile inocente ale apologeţilor au oferit sprijin şcolii de gândire ariene."[18]

Cazul lui Origen este cât se poate de semnificativ. Şi el a eşuat să distingă între dimensiunile cosmologice şi cele ontologice. După cum bine a afirmat Bolotov, „legătura logică între generarea Fiului şi existenţa lumii nu a fost frântă în speculaţie lui Origen."[19] Nu se poate afirma decât că această legătură a fost reafirmată în gândirea lui Origen. Ultima întrebare a lui Origen a fost aceasta: este posibil sau permisibil să gândim despre Dumnezeu fără să-L concepem dintr-odată ca şi Creator? Răspunsul negativ la această problemă a fost pentru Origen numai o opinie devotată. O presupunere opusă ar fi blasfemie pură. Dumnezeu nu putea devenii ceva ce nu a fost niciodată. Nu există nimic „potenţial" simplu în Fiinţa lui Dumnezeu, totul fiind actualizat veşnic. Aceasta a fost presupunerea primară a lui Origen, convingerea Sa cea mai adâncă. Dumnezeu este întotdeauna Părintele Unuia Născut şi Fiul este co-etern cu Tatăl: orice altă presupunere ar fi compromis imutabilitatea esenţială a Fiinţei dumnezeieşti. De asemenea Dumnezeu este dintotdeauna Creator şi Domn. Întradevăr, dacă El ca şi Creator a toate – este un articol de credinţă că El este

18 G.L. Prestige, *Dumnezeu în gândirea patristică* (S.P.C.K., 1952 [1936]), p. 123.

19 V.V. Bolotov, *Doctrina lui Origen despre Sfânta Treime* (Sank Petersburg, 1879 [în rusă]), p. 380-381. Aceasta este încă cea mai bună expunere a doctrinei Trinitate a lui Origen care nu a fost încă depăşită de cercetările ulteriore. Am mai putea adăuga doar H. Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origene* (Paris, 1956).

Creator şi Domn – trebuie să presupunem că El a fost din totdeauna Creator şi Domn. Căci evident Dumnezeu nu „avansează” în spre ceea ce El nu a fost mai înainte. Pentru Origen aceasta implica inevitabil o actualizare veşnică a existenţei lumii, toate acele lucruri asupra cărora se exercita puterea şi domnia lui Dumnezeu. Origen a folosit termenul de παντοκράτωρ pe care în mod sigur l-a împrumutat din Septuagintă. Folosirea lui de Origen este caracteristică. Termenul grec este mult mai explicit decât echivalentele latine sau engleze: *Omnipotens,* „Allmighty”, „Atotputernic”. Aceşti doi termeni accentuiază doar puterea sau mărirea. Limita argumentului lui Origen este luată din traducerile latine. „Παντοκράτωρ este mai mult decât orice un cuvânt activ, concepând ideea nu numai de capacitate, ci şi de actualizare a capacităţii”[20] Παντοκράτωρ înseamnă κύριος, Domnul care conduce. Dumnezeu nu putea fi παντοκράτωρ veşnic decât dacă τά πάντα exista din veşnicie. Puterea lui Dumnezeu trebuia actualizată veşnic în Cosmosul creat care apare a fi o companie sau un concomitent al Fiinţei Dumnezeieşti. În acest context orice distincţie clară între „generaţie şi „creaţie” ar fi fost imposibilă – ambele au fost legături veşnice, întradevăr legături „necesare” intrinseci Fiinţei Dumnezeieşti. Origen a fost incapabil sau nu a voit să admită nimic „contingent” despre lume din moment ce în concepţia sa aceasta ar implica o anumită „schimbare” din partea nivelului dumnezeiesc. În sistemul lui Origen fiinţa veşnică a Sfintei Treimi şi existenţa veşnică a lumii sunt legate împreună indivizibil şi insolubil: ambele stau şi cad împreună. Fiul este veşnic, „personal” şi „ipostatic”. El este născut veşnic în legătură cu lumea creată veşnic.[21]

---

20 J.N. D. Kelly, *Crezurile creştine primare* (Londra, 1950), p. 137. Cf. de asemenea comentariile lui Antonio Orbe, S. J., *Hacia la primera teologia de la procesión del Verbo* (Roma 1958 [Estudios Valentinianos], vol. I-1), p. 169, n. 14.

21 Cf. expoziţia Părintelui Jean Daniélou din cursul său recent la Institutul Catolic din Paris: Secolul al treilea: Clement şi Origen, note luate la cursul pentru elevi, p. 148-154.

Argumentul lui Origen este drept şi consistent în presupoziţiile lui primare. Ar fi flagrant de necuviincios că Dumnezeu ar fi putut exista fără înţelepciunea Sa un singur moment – *ad punctum momenti alicujus.* Dumnezeu este întotdeauna Părintele Fiului Său, care este născut din El, „fără niciun început" – *sine ullo tamen initio*. Origen specifică: nu numai ceea ce poate fi distins prin intervale de timp – *aliquibus temporum spaţiis,* ci şi cele de alt timp pe care singură mintea vrea să le contempleze în sine şi să le perceapă, dacă mă pot exprima aşa, cu o raţiune şi un intelect simple" – *nudo intellectu.* În alte cuvinte, Înţelepciunea este născută dincolo de limita oricărui „început" imaginabil – *extra omne ergo quod vei dici vei intelligi potest initium.* După cum a explicat Origen altundeva, „generarea" Înţelepciunii nu putea fi interpretată ca şi un „eveniment" împlinit, ci ca şi o relaţie permanentă şi continuă – o relaţie de a fi născut, la fel cum iradierea este concomitent perpetuă cu lumina şi Înţelepciunea este în fraza de la *Sap. Sal.* 7, 26 o άπαύγασμα φωτός άίδίου (*În Jerem. Hom.* IX 4: ούχί έγέωωησεν ό πατήρ τόν υίόν… άλλ' άεί γεννά αύτόν, 70 Klostermann; cf. traducerea latină în „Apologia" lui Pamfilius, PG 17, 564). Acum în conformitate cu Origen, în orice subzistenţă a Înţelepciunii este deja implicat deja tot planul creaţiei. Toată creaţia, *universa creatura* este prearanjată în Înţelepciune (*De princ.* I 2, 2; 29-30 Koetschau). Textul acestui pasaj importat putea fi editat de un traducător latin, dar argumentul principal ai fost reprodus cu credincioşie (cf. fragmentul în greacă, în Metodie, *De creatis,* citat de Fotie, *Cod.* 235). Origen a vorbit de „previziune": *virtute praescientiae.* În conformitate cu viziunea sa de bază, nu poate exista nicio ordine sau secvenţă temporală. Lumea este ca şi „prevăzută" în Înţelepciune care trebuia să fie actualizată veşnic.[22] Origen şi-a continuat argumentul său în această direcţie. Aici termenii „Părinte" şi *„Pantokrator"* sunt legaţi evident împreună. „Acum la fel cum cineva nu poate

22 Cf. Orbe, p. 77, 176 ss.

fi tată fără să aibă un Fiu, nici stăpân fără să aibă o posesiune sau un sclav, la fel nu putem să-L numim pe Dumnezeu atotputernic dacă nu există nimic asupra căreia să îşi exercite puterea Sa. În conformitate a dovedii că Dumnezeu este atotputernic trebuie să presupunem existenţa lumii". Evident, Dumnezeu este domn din veşnicie. Consecvent lumea în întregimea sa a existat din veşnicie: *necessario existere oportet* (De princ. I, 2, 10; 41-42 Koetschau; cf. citatele greceşti din Iustinian, *Epist. Ad Mennam,* mansi IX 528). Pe scurt, lumea în întregul ei trebuie să fie co-existentă cu Dumnezeu şi prin urmare co-eternă. Bineînţeles Origen se referea la lumea primordială a duhurilor. În concepţia lui Origen a existat numai un sistem ierarhic de fiinţe, un „lanţ al fiinţei". El nu a putut scăpa niciodată de modelul cosmologic al platonismului mijlociu.[23]

Mai mult, Origen se pare că a interpretat generarea Fiului ca şi un act al voinţei Tatălui: έκ τού θελιματος τού πατρός έγεννηθη (citat de Iustinian, Mansi IX 525). Pe de altă parte el a fost în întregime suspicios de această frază: έκ τής ούσίας πατρος şi probabil că formal a şi respins-o. Pentru el era o frază periculoasă şi care putea duce la interpretări greşite, supraîncărcată din greu cu asociaţii „materialiste" şi sugerând diviziune şi separaţie în substanţa dumnezeiască (*În Ioh.* XX 18; 351 Preuschen; *De*

23 Cf. Orbe, p. 165 ss şi în special sumarul, p. 185: „Origenes discurre siempre vinculando la Subiduria personal del Dios al mundo (inteligible, o quizà también sensible). La generación del Verbo, que hubiera en absoluto bastado a explicar el misterio de la prehistoria del mundo, no adquiere autonomia propria. De seguro su coeternidad con el Padre se halla en Origenes mejor efinida qwue en ninguno de sus contemporàneos; pero las múltoples coordenadas que de diversos puntos traza el Alejandrino para definir igualmente la eternidad del mundo, comprometem las fronteras entre la necesidad de la generación natural del Verbo y la libertad de la generatión intencional del mundo en El. Los limites entre la Paternidad y la Omnipotencia na aparecen claros en el Alejandrino." A se vedea P. Aloysius Lieske, *Die Theologie der Logosmistik bei Origenes* (Münster i-W. 1938), p. 162-208, şi Endre v. Ivánka, *Hellenisches und Christlisches im frühbyzantinischen Geistesleben* (Viena, 1948), p. 24-27 şi passim.

princ. IV 4, 1; 348 Koetschau; cf. citatele de Marcellus, date în Eusebiu, c. *Marcellum* I 4; 21 Klostermann). Evidenţa textuală este confuză şi inconclusivă.[24] Poate fi adevărat că în acest moment Origen se opunea gnosticilor, în special concepţiei lui Valentinian de προβολή şi numai voia să acuze caracterul strict duhovnicesc al tot ceea ce este dumnezeiesc.[25] Totuşi, exista o ambiguitate flagrantă. Atât generarea Fiului cât şi creaţia lumii sunt atribuite voinţei şi sfatului Tatălui. În opinia mea un act al voinţei Tatălui – *voluntas Patris* se cuvenea să fie suficient să asigure subsistenţa a ceea ce El voieşte. Căci în voire El foloseşte aceleaşi mijloace care sunt produse de deliberarea voinţei Lui – *nisi quae consilio voluntatis profestrur.* Astfel, în acest fel existenţa Fiului este născută din El – *ita ergo et filii ab e o subsistentia generatur"* (*De princ.* I, 2, 6; 35 Koetschau). Înţelesul acestui pasaj este mai mult obscur şi nu avem niciun text grec.[26] În orice caz, din nou Fiul este explicit categorisit împreună cu creaturile.[27]

A existat o tensiune nerezolvată sau o contradicţie lăuntrică în sistemul lui Origen. Aceasta a dus la un conflict lăuntric şi în cele din urmă la o rupere finală între acei teologi care au fost profund influenţaţi de puternica sa gândire. S-ar putea afirma că teologia sa trinitară a fost intrinsec ortodoxă, adică proniceiană astfel că interpretaţiile viziunilor lui de Sfântul Atanasie şi capadocieni au fost adevărate şi congenitale cu viziunea sa ultimă. Întradevăr, Origen a apărat puternic veşnicia generării dumnezeieşti şi în acest moment a fost în întregime anti-arian. Dacă putem avea încredere în Sfântul Atanasie, Origen a denunţat pe cei care au îndrăznit să susţină că „a existat un timp când Fiul nu a existat", ήν

24 Cf. Crouzel, p. 98 ss.

25 A se vedea Orbe, p. 647ss., şi în special secţia „Origenes y los Arianos."

26 Cf. Crouzel, p. 90 ss.

27 Cf. Ernst Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetahysik* (Stuttgart, 1932), p. 329-340.

ποτε ότε ούκ ήν ό υίός, indiferent cine ar fi fost aceşti oameni (a se vedea citatele din Origen în Sfântul Atanasie, *De decretis* 27). Totuşi, pe de cealaltă parte, schema generală a teologiei lui a fost în întregime lipsită de adecvare în multe puncte cruciale. În orice caz, controversele secolului al patrulea pot fi înţelese cum se cuvine numai în perspectiva teologiei lui Origen şi a problematicii sale. Problema filosofică crucială de la fundul acelei controverse teologice a fost tocmai cea a timpului şi a veşniciei. În sistem existau numai două opţiuni opuse: a respinge veşnicia lumii sau a contesta veşnicia Logosului. Opinia din urmă a fost adoptată de Arie şi de cei care din motive diferite au simpatizat cu el. Oponenţii lui au insistat pe temporalitatea lumii. Problema creaţiei a fost o problemă filosofică crucială în dispută. Nu se putea ajunge la nicio claritate în doctrina despre Dumnezeu până ce problema creaţiei a fost aşezată. Esenţa controversei era religioasă, subiectul ultim era teologic. Credinţa şi evlavia puteau fi acuzate la această joncţiune numai de armele şi argumentele filosofice. Acest lucru a fost bine înţeles de Sfântul Alexandru al Alexandriei: φιλοσοφών έθεολόγει, spune Socrate despre el (I, 5). Sfântul Alexandru a făcut prima încercare de a dezlega doctrina despre Dumnezeu afară din contextul cosmologic tradiţional, în timp ce se ţinea încă aproape de punctele de vedere ale lui Origen.[28]

Arie a mărturisit că Logosul a fost o „creatură”, întradevăr o creatură privilegiată, nu ca şi altele, dar nimic mai mult decât o κτίσμα originată de voinţa Tatălui. În conformitate, pentru el Dumnezeu era Creatorul dincolo de care puţin, dacă ceva se poate spune despre Fiinţa incomprehensibilă şi de necuprins a lui Dumnezeu, necunoscută chiar şi Fiului. De fapt nu a existat niciun loc

28 A se vedea excelentul şi exhaustivul studiu a lui D. A. Lebedev, „Sfântul Alexandru al Alexandriei şi Origen,” în *Trudy Kievskoj Dukhovnoj Akademii* (1915, octorbrie-noiembie şi decembrie), p. 244-273 şi 388-414 [în rusă]; cf. de asemenea un alt articol de acelaşi autor, „Problema originii arianismului,” în *Bogoslovskij Vestnik* (1915, mai), p. 133-162 (în rusă).

pentru „teologie” în sistemul său. Singura problemă reală a fost cea a „cosmologiei” – o modalitate de abordare tipic elinică. Arie trebuia să definească noţiunea de creaţie. A făcut două puncte majore: (a) disimilaritatea totală între Dumnezeu şi celelalte realităţi care „au avut un început”, un început de orice natură; (b) „începutul” însuşi. Fiul a avut un „început”, pur şi simplu fiindcă era un fiu, adică – originat din Tatăl, ca şi ἀρχή: numai Dumnezeu (Tatăl) a fost ἀναρχος în sensul strict al cuvântului. Se pare că pentru Arie principalul accent stătea pe relaţia de dependenţă şi elementul timpului a fost irelevant pentru argumentul său. Întradevăr, în celebra sa scrisoare către Eusebiu al Nicomidiei, Arie a afirmat deplin că Fiul a venit în existenţă „înaintea timpului şi a veacurilor” – πρό χρόνών καί πρό αίώνων (apud Epiph., *Haeres.* LXIX 6; 156 Holl şi Teodoret, *Hist. Eccl.* I, 4, 63; 25 Parmentier). Sfântul Atanasie s-a plâns că arienii evitau termenul de χρόνος (*Contra Arianos* I 13). Totuşi, ei au afirmat evident că toate lucrurile „create” „au venit cumva în existenţă”, astfel încât stadiul de „fiinţă” a fost precedat, cel puţin logic, de un stadiu de „non-fiinţă” din care au purces, ἐξ ούκ όντων. În acest sens, „ele nu au existat înainte de a venii în existenţă” – ούκ ήν πρίν γεωωηθή. Evident a fi creat însemna pentru arieni mai mult decât „dependenţă”: Implica o disimilaritate „esenţială” cu Dumnezeu şi o finitudine, adică – o anumită limitaţie în retrospect. Pe de altă parte s-a accentuat puternic că toată Creaţia a fost întemeiată pe voinţa şi deliberarea lui Dumnezeu: θελήματι καί βουλή, după cum i-a scris Arie lui Eusebiu. Ultimul motiv a fost origenist. Întradevăr, Arie a mers mult mai departe decât Origen, Origen a respins numai gnosticul προβολή, dar Arie a respins orice „afinitate” naturală a Logosului cu Dumnezeu. Arie nu avea nimic de spus despre viaţa lui Dumnezeu, dincolo de angajarea lui în Creaţie. În acest moment gândirea sa a fost în întregime arhaică.

Este foarte semnificativ că Sinodul de la Antiohia în 324-325 – adică cel de dinainte de Nicea – a abordat aceste

puncte majore. Fiul este născut „nu din ceea ce nu este ci din Tatăl, într-o manieră inefabilă şi de nedescris”, „nu ca şi făcut ci ca un vlăstar” şi nu „prin voinţă”. El a existat veşnic „şi nu a fost un timp când nu a existat”. „El este imaginea expresă nu a voinţei sau a ceva diferit, ci a Ipostasului Părintelui Său.”[29] Pentru toate aceste motive Fiul nu poate fi privit ca şi o „creatură”. Nu s-a spus nimic despre creaţie. Dar se poate ghicii uşor ce însemna pentru Părinţii Sinodului „Creaţie” şi „creatură”. Toate elementele dintre care ultimul are o distincţie clară între „creaţie” (sau facere) şi „naştere” au fost construite, fiind deja implicate în afirmaţiile conciliare.

Sfântul Atanasie a făcut o contribuţie decisivă în pasul următor al disputei.

II

Deja în scrierile lui primare, înaintea izbucnirii conflictului arian, Sfântul Atanasie se lupta cu problema creaţiei. Pentru el tema era legată intim de mesajul crucial al credinţei creştine: Întruparea răscumpărătoare a Cuvântului Întrupat. Întradevăr, în interpretarea sa la Răscumpărare, după cum era expusă în *de Incarnatione*

29 Se păstrează numai o versiune siriacă a acestui document important. A fost publicat şi editat pentru prima dată de Eduard Schwartz, „Zur Gesichichte des Athanasius,” IV, *în Nachrichetn von der Königlichen gesellschaft der Wissenschften zu Göttingen* (1905), p. 272-273 (Acum retipărită în *Gesammlte Schriften,* Dritter Band (Berlin, 1959), pp. 136-143). Citez traducerea engleză a lui Kelly, făcută din greaca lui Schwartz – *Crezurile creştine primare,* p. 209-210. Autenticitatea Sinodului de la Antiohia a fost contestată puternic de Harnack şi alţii. Cea mai bună evidenţă a acestei analize şi apărări convingătoare a autenticităţii se poate găsi într-o serie de articole de D.A. Lebedev „Sinodul de la Antiohia din 324 şi Epistola către Alexandru, Episcopul Tesalonicului” în *Kristianskoje Chtenije* (1911, Iulie-august, 831-858; Sept.), 1008-1023; „Despre problema Sinodului de la Antiohia din 324 şi a Marelui şi Sfânt Sinod de la Ancira,” *Trudy Kievskoj Dukhovnoj Akademii* (1914, aprilie, Iulie-august, noiembrie; 1915, ianuarie); continuat în *Bogoslovskij vetnik* (1915, iulie-august, p. 428-512). Toate aceste articole sunt în rusă.

Verbi este întemeiată într-o concepţie distinctivă a Cosmosului. În viziunea Sfântului Atanasie exista o despicătură sau un *hiatus* radical între Fiinţa absolută a lui Dumnezeu şi existenţa contingentă a Lumii. Au existat de fapt două moduri de existenţă, diferite radical şi total disimilare. Pe de o parte – fiinţa lui Dumnezeu, veşnică şi imutabilă, „nemuritoare" şi „incoruptibilă". Pe de altă parte – fluxul Cosmosului, mutabil şi „mortal" intrinsec, expus schimbării şi „stricăciunii". Tensiunea logică ultimă a fost între άφθαρσία şi φθορά fluxului Cosmic. Din moment ce creaţia a început dintr-odată, din voinţa şi prin plăcerea lui Dumnezeu, „din nimic", o tendinţă „meonică" ultimă a fost inerentă în înseşi „natura" lucrurilor create. Prin propria „natură", toate lucrurile create au fost intrinsec instabile, fluide, impotente, mortale, supuse disoluţiei: τών μέν γάρ γενητών ή φύσις, άτε έξ ούκ όντων ύποστάσα, ρευστή τις καί άσθενής καί θνητή καθ' έαυτήν συγκρινωμένη τυγχάνει. Existenţa lor era precară. Dacă ar fi existat orice fel de ordine şi stabilitate în Cosmos ele ar fi fost supra-impuse peste propria „natură" împărţită lucrurilor create de Logosul dumnezeiesc. Logosul a fost cel care a legat şi a ordonat împreună toată Creaţia – συνέχει καί συσφίγγει – contra-acţionând prin urmare înclinarea ei inerentă spre dezintegrare. Întradevăr, înseşi „natura" creaturală este creaţia lui Dumnezeu. Aceasta a fost limitată de condiţia sa creaturală: aceasta a fost „mortală" şi mutabilă. Sfântul Atanasie a dezaprobat formal noţiunea de λόγοι seminal, imanentă şi inerentă în lucrurile însele. Creaţia a stat numai prin impactul imediat al Logosului dumnezeiesc. Nu numai că Cosmosul a fost adus în existenţă „din nimic" printr-un creativ *fiat* suveran şi iniţial, ci a fost menţinut în existenţă de acţiunea continuă a Creatorului. Şi omul s-a împărtăşit în această instabilitate „naturală" a Cosmosului, ca şi o fiinţă „compusă" şi „originată" „afară din non-existenţă": έκ τού μή όντος γενόμενοι. Prin înseşi „natura" sa omul a fost mortal şi „stricăcios" – κατά φύσιν φθαρτός – şi putea scăpa de această condiţie a mortalităţii numai harul lui

Dumnezeu şi participare la energiile Logosului: χάριτι δέ τής τού Λόγου μετουσίας τού κατά φύσιν έκφυγόντες. Prin sine omul era incapabil „să continue veşnic" – ούχ ίκανόν είη κατά τόν τής ίδίας γενέσεως λόγος διαμένειν άεί (*Contra gentes* 40 la 43; *De incarn.* 2, 3, 5). Modelul acestei expuneri este frapant „platonic". Sfântul Atanasie a folosit-o cu discernământ. Funcţia cosmică sau „demiurgică" a Logosului a fost accentuată puternic. Transcendenţa sa dumnezeiască a fost accentuată viguros. Caracterul dumnezeiesc al Logosului a fost principala presupoziţie a întregului argument. În fraza Sfântului Atanasie, Logosul a fost „Dumnezeu unul născut", originând veşnic din Tatăl ca şi dintr-un izvor, un πηγή. Între Logos şi creaturi exista o disimilaritate absolută. Logosul este prezent în lume, dar numai „dinamic", adică, prin „puterile" Lui. În propria Sa „substanţă" El este afară din lume: έκτός μέν έστι τού παντός κατ' ούσίαν, έν πάσι δέ έστι ταίς έαυτού δυνάμσι (*De incarn.* 17). Acum, această distincţie între „esenţă" şi „puteri" poate fi trasată înapoi până la Filon şi Plotin şi întradevăr la apologeţi şi Clement al Alexandriei. În Sfântul Atanasie aceasta are o conotaţie total nouă. Aceasta nu a fost niciodată aplicată relaţiei între Dumnezeu şi Logos, după cum a fost făcut de Origen. Aceasta slujeşte acum ca un nou scop: a discrimina strict între Fiinţa lăuntrică a lui Dumnezeu şi manifestarea „providenţială" a Lui *ad extra,* în lumea creaturală. Lumea îşi datorează existenţa voinţei şi bunătăţii suverane a lui Dumnezeu, singur numai prin impulsonarea „harului" – *sola gratia.* Harul locuieşte în lume.[30]

---

30 A se vedea A. Gaudel, *„La théologie du* Λόγος *chez Saint Athanase,"* în *Revue des Sciences religieuses* 11, 1931, 1-26; J. B. Berchem, „Le rôle du Verbe dans l'oeuvre de la création et de la sanctification d'après Saint Athanase," în *Angelicum,* 1938, p. 201-232 şi 515-558; şi în special Louis Bouyer, *L'Incarnation et l'Église—Corps du Christ dans la théologie de Saint Athanase* (Paris, 1943); cf. de asemenea Regis Bernard, *L'image de Dieu d'après St. Atanase* (Paris, 1952). Profesorul I.V. Popov de la Academia Teologică din Moscova, în cartea sa *Personalitatea şi doctrina lui Augustin* (1917 [în rusă]) dă un sumar excelent al istoriei distincţiei: esenţă-energie de la Filon la

În lupta cu arienii, Sfântul Atanasie a început de la aceleaşi presupoziţii. Principala linie de demarcaţie trece printre creator şi creatură şi nu între Tată şi Fiu, după cum susţineau arienii. Întradevăr, Logosul este creatorul. El este Creator fiindcă este în întregime dumnezeiesc, un „chip nedistins al Tatălui, άπαράλλακτος εἰκών. În creaţie El un este doar un „instrument", όργανον. El este în creaţia eficientă ultimă şi imediată. Propria sa Fiinţă este independentă total de creaţie şi chiar de planul creativ al lumii. În acest moment Sfântul Atanasie este destul de formal. Textul crucial este în *Contra Arianos* II 31: Ὁ τού Θεού γάρ Λόγος ού δι' ήμάς γέγονεν, άλλά μάλλον ήμείς δι' αύτόν γεγόναμεν, καί 'έν αύτώ έκτίσθη τά πάντα' ούδέ διά τήν ήμών άσθένειαν ούτος, ών δυνατός, ύπό μόνου τού Πατρός γέγονεν, ίν' ήμάς δι' αύτού ώς δι' όργάνου δημιουργήσή. μή γένοιτο ούκ έστιν ούτως. Καί γάρ καί εί δόξαν ήν τώ Θεώ μή ποιήσαι τά γενητά, άλλ' ήν ούδέν ήττον ό Λόγος 'πρός τόν Θεόν', καί έν αύτώ ήν ό Πατήρ. Τά μέντοι γενητά άδύνατον ήν χωρίς τού Λόγου γενέσθαι. ούτω γάρ Λόγος έστίν ίδιος φύσει τής ούσίας τού Θεού ό Υίός, έξ αύτού τέ έστι, καί 'έν αύτώ' έστιν, ώς είπεν αύτός. ούκ ήδύνατο μή δι' αύτού γενέσθαι τά δημιουργήμετα. – *Chiar presupunând că Părintele nu a fost niciodată dispus să creeze lumea sau o parte din ea, totuşi Logosul ar fi fost cu Dumnezeu şi Tatăl în El...* Acesta a fost miezul argumentului. De fapt, Sfântul Atanasie elimină cu grijă toate referinţele la οίκονομία creaţiei sau mântuirii din descrierea sa a relaţiei lăuntrice dintre Tatăl şi Fiul. Aceasta a fost contribuţia sa majoră şi decisivă la teologia trinitară în situaţia critică a disputei ariene. Aceasta l-a lăsat liber să definească cum se cuvine conceptul Creaţiei. Θεολογία şi οίκονομία, în sensul antic al expresiei trebuie distinse şi delimitate clar şi strict, deşi ele nu pot fi separate una de alta. „Fiinţa" lui Dumnezeu are o prioritate ontologică absolută asupra acţiunii şi

---

Pseudo-Dionisie, t. I 2, p. 330-356; a se vedea A. I. Brilliantov, *Influenţa teologiei estice în lucrările vestice ale lui J.S. Eurigena* [în rusă] Sank Petersburg, 1898), p. 221.

voinţei lui Dumnezeu.

Dumnezeu este mai mult decât un „Creator”. Atunci când îl numim pe Dumnezeu „un Tată”, ne referim la ceva mai înalt decât relaţia Sa cu creaturile (*Contra Arianos* I 33). „Înainte” ca Dumnezeu să creeze ceva, πολλων πρότερος, El este Părinte şi El crează prin Fiul Său. Pentru arieni, de fapt, Dumnezeu nu a fost mai mult decât un creator şi un Modelator al creaturilor, spunea Sfântul Atanasie. Ei nu au admis nimic în Dumnezeu care era „superior voinţei Sale”, τό ύπερκείμενον τής βουλήσεως. Evident însă că „fiinţa” precede „voinţa” şi în conformitate „generarea” depăşeşte „voinţa”: ύπεραναβέβηκε δέ τής βουλήσεως τό πεφυκέναι (II 2). Aceasta este o ordine logică: nu există nicio secvenţă temporală în Fiinţa şi Viaţa dumnezeiască. Totuşi, această ordine are o semnificaţie ontologică. Numele trinitare denotă înseşi caracterul lui Dumnezeu, Înseşi fiinţa Sa. Ele sunt nume ontologice. De fapt ele sunt două fluxuri ne nume care pot fi folosite de Dumnezeu. Un set de nume se referă la faptele sau actele lui Dumnezeu – adică la voinţa sau sfatul Său – cealaltă la esenţa şi fiinţa proprie lui Dumnezeu. Sfântul Atanasie a insistat că aceste două seturi de nume trebuiau distinse formal şi consistent. Din nou, a fost mai mult decât o distincţie logică sau mentală. A existat o distincţie în realitatea dumnezeiască. Dumnezeu este ceea ce este El: Tată, Fiu şi Duhul Sfânt. Aceasta este o realitate ultimă declarată şi manifestată în Scripturi. Creaţia este o faptă a voinţei Dumnezeieşti şi această voinţă este comună şi identică tuturor celor Trei persoane ale unui singur Dumnezeu. Astfel Paternitatea lui Dumnezeu trebuie să preceadă necesar faptul că este Creator. Existenţa Fiului curge etern din esenţa Tatălui sau mai bine spus aparţine „esenţei” Sale, oύσία. Existenţa lumii, din contră este „externă” esenţei dumnezeieşti şi desluşirii voinţei creative, atâta vreme cât voinţa Sa reflectă esenţa şi caracterul propriu lui Dumnezeu. Pe de altă parte există o necesitate absolută în fiinţa Trinitară a lui Dumnezeu. Cuvântul pare ciudat şi uimitor. De fapt, Sfântul Atanasie

nu l-a folosit direct. L-ar fi stânjenit pe Origen şi pe mulţi alţii, ca fiind ofensiv desăvârşirii lui Dumnezeu: nu implică aceasta că Dumnezeu a fost subiectul unui anumit fel de „constrângere” sau a unui determinism fatalist? De fapt, „necesitatea” în acest caz este un alt nume pentru „fiinţă” sau „esenţă”. Întradevăr, Dumnezeu nu-şi alege propria Sa fiinţă. El pur şi simplu este. Nu se mai poate pune niciun fel de întrebare inteligentă. Este propriu lui Dumnezeu „să creeze”, adică, să se manifeste pe sine *ad extra*. Această manifestare este un act al voinţei Sale şi în niciun caz o extensiune a propriei Sale fiinţe. Pe de altă parte, „voinţa” şi „deliberaţia” nu ar trebui invocate în descrierea relaţiei veşnice între Fiul şi Tatăl. În acest moment Sfântul Atanasie a fost definit şi explicit. Întradevăr, întreaga sa respingere a arianismului a depins în cele din urmă de distincţia primară între „esenţă” şi „voinţă” care singură putea stabilii clar diferenţa reală într-un fel de „generaţie” şi „creaţie”. Viziunea Trinitară şi conceptul Creaţiei, în gândirea Sfântului Atanasie aparţineau împreună strâns şi organic.[31]

Haideţi să examinăm acum în detaliu anumite pasaje caracteristice din *Discursurile atanasiene împotriva arienilor.* Datarea corectă a acestor „discursuri” este irelevantă pentru scopul nostru prezent.

I 19: Dumnezeu este descris în scriptură ca şi Fântâna Înţelepciunii şi Vieţii. Fiul este Înţelepciunea sa. Acum dacă admitem cu arienii că „a fost un timp când Fiul nu a existat”, aceasta implică că odată fântâna a fost uscată sau mai bine spus că nu a existat o fântână deloc. Izvorul din care nu curge nimic nu este deloc un izvor. Comparaţia aparţine tipic Sfântului Atanasie. Aceasta reapare adesea în *„Discursuri*”. A se vedea de exemplu, II 2: dacă Cuvântul nu a fost Fiul genuin al lui Dumnezeu,

31 Cf. Ernst Benz, *op. cit.,* p. 340-342: „Durch die Scheidung von Substanz und Wirkung des Willens ist die engsrte substantielle Verbindung von Veâater und Sohn und zugleich die Bedgründung der „creatio ex nihilo gegeben.” Întreg paragraful despre Sfântul Atanasie în cartea lui Benz este foarte stimulator.

Dumnezeu nu ar mai fi un Tată, ci numai un Modelator al creaturilor. Fecunditatea naturii dumnezeieşti ar fi stinsă. Natura lui Dumnezeu ar fi sterilă şi nu fertilă: ἐρημος… μή καρπογόνος. Ar fi un lucru sterp, o lumină fără strălucire, o fântână uscată: ώς φώς μή φωτίζον καί πηγή ξηρά. A se vedea de asemenea I 14: άγονος ήν ή πηγή καί ξηρά, φώς χωρίς αύγής; sau II 33: ήλιος χωρίος τού άπαυγάσματος. – Argumentul şi imaginile pot fi trasate înapoi la Origen. *Otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei impium est simul et absurdum* (*De princ.* III 5 2; 272 Koetschau). După cum am văzut deja, în Origen argumentul a fost ambiguu şi greşit. A fost ambiguu fiindcă nu a existat niciun loc pentru niciun fel de discriminare clară între „fiinţă" şi „acţiune". A fost greşită fiindcă a cuplat „generaţia" cu „creaţia" atât de aproape şi intim astfel încât nu se permitea niciun fel de linie de demarcaţie. Această ambiguitate este evitată cu grijă de Sfântul Atanasie. El nu foloseşte niciodată acest argument – din „fertilitatea" dumnezeiască – în referinţă la voinţa lui Dumnezeu. Din contră el refuză să-l urmeze pe Origen în acest punct – bineînţeles fără să îl citeze.

I 20: Dumnezeu nu a fost niciodată fără ceva care să nu fie al Său: Πότε γούν τού ίδίου χωρίς ήν ό θεός; pe de altă parte, lucrurile create nu au nicio afinitate sau similaritate cu Creatorul: ούδέν όμοιον κατ' ούσίαν κατ' ούσίαν έχει πρός τόν πεποιηκότα. Ele sunt afară de Dumnezeu: έξωθεν αύτού. Ele şi-au primit existenţa prin harul şi numirea Cuvântului: χάριτι καί βουλήσει αύτού τώ λόγω γενόμενα. Sfântul Atanasie adaugă caracteristic, „ele ar putea înceta să existe din nou, dacă aceasta ar fi pe placul Creatorului" – ώστε πάλιν δύνασθαι καί παύεσθαί ποτε, εί θελήσεισεν ό ποιήσας. Căci, conclude el, „aşa este natura lucrurilor create" – ταύτης γάρ έστι φύσεως τά γενητά. A se vedea II 24 şi 29: πάντων έκ τού μή όντός έχόντων τήν σύστασιν. Acum în acest moment Sfântul Atanasie a trebuit să se confrunte cu o obiecţie a oponenţilor săi. Ei au spus că: nu este aşa că Dumnezeu trebuie să fie un veşnic creator din totdeauna, din moment

ce „puterea creaţiei” nu-i putea venii lui Dumnezeu oare subsecvent? Οὐκ ἐπιγέγομεν αὐτώ τού δημιουργείν ή δύναμις. Prin urmare toate creaturile trebuie să fie veşnice. Este semnificativ că contra-argumentelor arienilor a fost de fapt argumentul celebru al lui Origen, bazat pe analiza termenului παντοκράτωρ. Numai concluzia a fost diferită. Concluzia lui Origen a fost că întradevăr creaturile sunt veşnice. Pentru arieni aceasta a fost o blasfemie. Prin acelaşi argument ei au voit să reducă *ad absurdum* dovada veşnicei generări. Acesta a fost un atac asupra lui Origen şi asupra Sfântului Atanasie. Sfântul Atanasie se întâlneşte cu acuzaţia pe propriul lui teren. Există întradevăr o astfel de „similaritate” între generare şi creaţie – τί όμοιον – ceea ce trebuie spus despre Dumnezeu ca şi Tată trebuie spus despre El ca şi Creator: ίνα τά έπί τού πατρός ταύτα καί έπί τού τών δημιουργών είπωσι? Aici constă împunsătura replicii atanasiene. De fapt, există o disparitate totală. Fiul este un vlăstar al substanţei: ίδιον τής ούσίας γέννημα. Din contră creaturile sunt „externe” Creatorului. În conformitate pentru ele un există nicio „necesitate” să existe veşnic: ούκ άνάγκη άεί είναι. Generarea nu este subiect al voinţei (sau deliberării): τό δέ γέννημα ού βουλήσει ύπόκειται. Este din contră o proprietate a substanţei: άλλά τής ούσίας έστίν ίδιότης. Mai mult, omul poate fi numit „un făcător”, ποιητής înainte de a fi făcut ceva. Nimeni un poate fi numit „un părinte” înainte de a avea un fiu. Aceasta înseamnă că Dumnezeu poate fi descris ca şi Creator „înainte” ca Creaţia să vină în existenţă. Este un punct subtil dar valid în argument. Sfântul Atanasie argumentează că deşi întradevăr Dumnezeu putea crea lucrurile din veşnicie, totuşi lucrurile create în ele însele nu puteau exista veşnic, din moment ce ele „sunt din nimic”, έξ ούκ όντων şi consecvent ele nu au existat înainte de a fi aduse în existenţă: ούκ ήν πρίν γένηται. „Cum pot lucrurile care nu au existat înainte de a fi originate să fie co-eterne cu Dumnezeu?” – Πώς ήδύνατο συνυπάρχειν τώ άεί όντι Θεώ; această întoarcere a argumentului este cât se poate de

semnificativă. Întradevăr, dacă începem, cum a început Origen, cu veşnicia şi imutabilitatea lui Dumnezeu, ar fi foarte dificil să vedem cum ceva „temporal” ar fi putut exista. Toate actele lui Dumnezeu trebuie să fie veşnice. Dumnezeu pur şi simple nu „putea începe”. În acest caz adevărata natură a lucrurilor temporale este ignorată şi trecută cu vederea. Aceasta este tocmai ceea ce a voit să spună Sfântul Atanasie. „Începerea” aparţine înseşi „naturii” lucrurilor temporale. Acesta este începutul existenţei temporale, a unei existenţe în timp şi flux. Pentru acest motiv creaturile nu pot „co-exista” cu Dumnezeul cel veşnic. Există două moduri incomparabile de existenţe. Creaturile au propriul mod de subzistenţă: ele sunt afară din Dumnezeu. Astfel creaturile prin propria lor natură nu pot co-exista cu Dumnezeu. Această limitaţie inerentă a naturii lor nu poate, în niciun caz, să discrediteze puterea Creatorului. Principalul punct al Sfântului Atanasie a fost tocmai acesta. Există o identitate a naturii în generare şi o disparitate a naturilor în creaţie (cf. I, 26).

I 36: din moment ce fiinţele se ridică „din nimic”, existenţa lor este legată de un stadiu al fluxului: άλλοιουμένην έχει τήν φύσιν. Cf. I 58: existenţa lor este precară, ele sunt pieritoare prin natură: τά δυνάμενα άπολέσθαι. Aceasta nu implică faptul că ele necesar şi actual vor pierii. Dacă ele nu pier este numai prin harul Creatorului. Numai Fiul singur, ca şi un vlăstar al substanţei are o putere intrinsecă de „a co-exista” veşnic cu Tatăl: ίδιον δέ τό άεί είναι καί συνδιαμένειν ούν τώ Πατρί. A se vedea II 57: „fiinţa a ceea ce are existenţă în conformitate cu o fiinţă” poate fi trasată înapoi până la un anumit moment iniţial.

În ultima parte a celui de al treilea „Discurs” Sfântul Atanasie discută pe larg afirmaţia ariană că Fiul a fost născut prin „voinţa şi deliberarea” Tatălui: βουλήσει καί θελήσει γεγενήσθαι τόν Υίόν ύπό τού Πατρός (III 59). Aceşti termeni, protestează Sfântul Atanasie sunt afară de la locul lor în această legătură. Arienii încearcă pur şi

simplu să îşi ascundă erezia lor sub acoperirea acestor cuvinte. Sfântul Atanasie sugerează că ei au împrumutat ideile lor, în acest moment, de la gnostici şi menţionează numele lui Ptolemeu. Ptolemeu învăţa că mai întâi Dumnezeu a gândit şi apoi a voit şi a acţionat. Într-un fel similar, Sfântul Atanasie se luptă cu pretenţiile ariene că voinţa şi deliberările Tatălui au precedat generarea Cuvântului. În acest moment el îi citează pe Asterius.[32] De fapt orişicum aceşti termeni – „voinţă" şi „deliberare" – nu sunt aplicabili producţiei lucrurilor creaturale. Acum, arienii pretind că dacă existenţa Fiului nu depinde de „deliberarea" Tatălui, ar părea că Dumnezeu are un Fiu „prin necesitate" şi „fără să vrea" – άνάγκη καί μή Θέλων. Sfântul Atanasie replică faptul că acest fel de raţionament arată incapacitatea lor de a cuprinde diferenţa primară între „fiinţă" şi „acţiune". Dumnezeu nu deliberează cu sine despre propria Sa fiinţă şi existenţă. Ar fi absurd să afirmăm că bunătatea şi mila lui Dumnezeu sunt numai obişnuinţele lui voluntare şi nu o parte din natura Lui. Aceasta înseamnă oare că Dumnezeu este bun şi milostiv fără să voiască? Acum, ceea ce este „prin Natură" este mai presus de ceea ce este numai „prin deliberare" – ύπέρκειται καί προηγείται τού βουλεύεσθαι τό κατά φύσιν. Fiul fiind un vlăstar al substanţei Tatălui, Părintele nu deliberează despre El, din moment ce aceasta ar însemna „deliberare" despre propria fiinţă: τόν δέ ίδιον Λόγον έξ αύτού φύδει γεννώμενον ού προβοθλεύεται. Dumnezeu este Părintele Fiului Său „prin natură şi nu prin voinţă" – ού βουλήσει άλλά φύσει τόν ίδιον έχει Λόγον. Tot ceea ce a fost „creat" a fost creat prin bunăvoinţa şi deliberarea lui Dumnezeu. Fiul nu este o faptă a voinţei, ca şi creaturile, ci prin natură este un vlăstar al substanţei proprii lui Dumnezeu: ού θελήματός έστι δημιούργημα έπιγεγονώς, καθάπερ ή κτίσις, άλλά φύσει τής ούσίας ίδιον γέννημα. Este o idee nebunească şi extravagantă să punem „voinţa" şi „sfatul" între Tatăl şi Fiul (III 60, 61, 61).

Haideţi să sumarizăm. Scrierile teologice ale

32 Cf. Orbe, *op. cit.,* p. 465s., 751.

Sfântului Atanasie au fost scrieri ocazionale, aparţinând unor anumite vremuri. El a discutat întotdeauna anumite puncte particulare, subiectele arzânde ale dezbaterilor curente. El a interpretat texte controversate ale scripturii, verificând şi reflectând la frazeologie, răspunzând la provocări şi la obiecţii. El a nu a avut ocazia pentru o expoziţie sistematică şi lipsită de patimă. Timpul pentru sisteme nu venise încă. În punctele sale de vedere teologice a existat o coerenţă şi o desăvârşire deplină. Viziunea sa teologică a fost ascuţită şi foarte bine centrată. Modul cum a înţeles problemele era neobişnuit de stabil şi sigur. În tulburarea unei dezbateri înflăcărate el a fost capabil să discearnă clar punctul crucial real dezbaterii. Din tradiţie Sfântul Atanasie a moştenit credinţa catolică în dumnezeirea Logosului. Credinţa a fost adevăratul pivot al gândirii sale teologice. Nu a fost destul corectarea exegezei, îmbunătăţirea terminologiei şi îndepărtarea neînţelegerilor. Ceea ce avea nevoie de corectare în veacul Sfântului Atanasie a fost perspectiva teologică totală. A fost imperativ să stabilească „teologia", adică doctrina despre Dumnezeu pe temeliile potrivite. Taina lui Dumnezeu, „Trei în unul", trebuia înţelepţească în sine. Aceasta a fost principala preocupare a Sfântului Atanasie în marile sale *„Discourses*". Père Louis Bouyer, în remarcabila sa carte *„Discourses"* spune că Sfântul Atanasie forţează cititorul „să contempleze viaţa dumnezeiască în însuşi Dumnezeu, înainte de a ne fi comunicată nouă". După Părintele Bouyer acesta a fost principalul accent al cărţii. În această perspectivă se poate vedea diferenţa radicală între dumnezeiesc şi creatural. Se poate vedea absolutul transcendenţei dumnezeieşti: Dumnezeu nu are nevoie de creaturile Lui. Propria sa fiinţă este completă şi desăvârşită în Sine. În această fiinţă lăuntrică a lui Dumnezeu se discerne taina Treimii.[33] Taina

33 Louis Bouyer, *op. cit.,* p. 47s.; „Le premier élément nouveau du Contra Arianos – et il est considérable – c'est qu'il nous fait contempler la vie divine en Dieu lui-même avant qu'il nous la communique. Cette contemplation est l'inspiration de tout cet

actuală este dublă. Există taina Fiinţei dumnezeieşti. Există şi o taină concomitentă, taina creaţiei, taina οίκονομία. Nici un avans real nu poate fi dobândit în taina „teologiei” până ce domeniul „oikonomiei” nu a fost ordonat după cum se cuvine. Acum, este sigur de ce sfântul Atanasie a adresat problema Creaţiei chiar înainte în tratatele sale primare, care constituiau într-un anume sens mărturisirea lui teologică. Pe de altă parte, înţelesul Întrupării răscumpărătoare putea fi clarificat cum se cuvine numai în perspectiva planului creativ original al lui Dumnezeu. Pe de altă parte, cu scopul de a demonstra suveranitatea absolută a lui Dumnezeu era necesar să arătăm contingenţa ultimă a Cosmosului creat, dependent deplin de voinţa lui Dumnezeu. În perspectiva controversei ariene două datorii erau legate una de alta: a demonstra taina generării dumnezeieşti ca o trăsătură integrală a înseşi fiinţei dumnezeieşti şi de a accentua contingenţa cosmosului creatural, a cărui contingenţă poate fi văzută în ordinea existenţei. A fost tocmai în lumina acestei distincţii primare – între „fiinţă” şi „voinţă” – că faptul comensurabilităţii ultime a celor două moduri de existenţă putea fi arătată. Viaţa lăuntrică a lui Dumnezeu nu este în niciun fel condiţionată de desluşirea de Sine revelatorie faţă de lume, inclusiv de planul creaţiei înseşi. Lumea este un „surplus” paradoxal în ordinea existenţei. Lumea este „afară” din Dumnezeu sau mai bine spus este „afară” din sine. Lumea există în propria ei dimensiune şi mod. Ea se ridică şi stă numai prin voinţa lui Dumnezeu. Ea are un început tocmai fiindcă este contingentă şi se mişcă spre un sfârşit pentru care a fost plănuită de Dumnezeu. Voinţa lui Dumnezeu se mişcă în procesul temporal al οίκονομία. Fiinţa lui Dumnezeu este imutabilă şi veşnică. Cele două moduri de existenţă, cel dumnezeiesc şi cel creatural pot fi

ouvrage, car elle inclut les raisons profondes de la distinction radicale entre Dieu et le créé qui ruine par la base les thèses ariennes. La transcendence divine est vraiment absolute parce que Dieu n’a aucun besoin de ses crèatures: il possède la vie en lui-même, et cette vie consiste dans les relations qu’il entretient avec son Verbe.”

descrise respectiv ca şi „necesare” şi „contingente” sau „absolute” şi „condiţionale” sau mai bine spus în frazeologia aptă a unui teolog german distins din secolul trecut, F. A. Staudemeier, ca şi *das Nichtnicht-seyn-könnende* şi *das Nicht-seyn-könnende*. Aceasta corespunde exact distincţiei între fiinţa dumnezeiască şi voinţa dumnezeiască.[34] Această distincţie a fost făcută şi elaborată consistent probabil pentru prima dată în istoria gândirii creştine, în torentul dezbaterii ariene de Sfântul Atanasie al Alexandriei. Acesta a fost un pas dincolo de Origen. Sfântul Atanasie un a fost numai un controversialist expert, ci şi un mare teolog în adevăratul sens al cuvântului.

III

Distincţia atanasiană între „generare” şi „creaţie” cu toate implicaţiile ei a fost deja acceptată de toată lumea în Biserica timpului său. Mai târziu, Sfântul Chiril al Alexandriei nu a făcut decât să urmeze pur şi simplu pe acest predecesor. Întradevăr, *Thesaurus de sancta et consubtsantatinali Trinitate* a depins foarte mult de „Discursurile” atanasiene.[35] Doar că în loc de „voinţă” şi „deliberare”, Sfântul Chiril a vorbit de „energia” dumnezeiască: τό μέν ποιείν ένέργείας έστί, φύσεως δέ τό γεννάν. φύσις δέ καί ένέργια ού ταύτόν (*Thesaurus,* ass, 18 PG 75, 313; cf. Ass. 15, PG 75, 276: τό γέννημα… έκ τής ούσίας τού γεννώντος πρόεισι φυσικώς – (τό κτίσμα)… έξωθέν έστιν ώς άλλότριον; de asemenea 32, PG 75, 564-565). În cele din urmă, Sfântul Ioan Damaschin în marea sa *Expoziţie a credinţei ortodoxe,* preia de la Sfântul Chiril. „Noi susţinem că din El, din natura Tatălui, a fost generat

34 A se vedea F.A. Staudenmeier, *Die Christilische Dogmatik,* Bd. III (Freibourg i-Br. 1848).

35 Cf. Jacques Liébaert, *La doctrine christologique de Saint Cyrille d’Alexandrie avant la querelle nestorienne* (Lille 1951), p. 19-43; Noël Charlier, „Le Thesaurus de Trinitate de Saint Cyrille d’Alexnadrie,” în *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 45, 1950, 25-81.

Fiul. Dacă nu credem că Fiul a co-existat încă de la început cu Tatăl, prin care a fost născut, introducem o schimbare în subzistenţa Tatălui, fiindcă el nefiind Tatăl a devenit subsecvent Tatăl. Pentru creaţie, chiar dacă a fost originată mai târziu, a generat din esenţa lui Dumnezeu, dar a fost adusă în existenţă din nimic de voinţa şi puterea Sa şi schimbarea nu atinge natura lui Dumnezeu. Căci generarea înseamnă că purcezătorul produce din esenţa sa un vlăstar similar în esenţă. Creaţia şi facerea înseamnă că creatorul şi făcătorul produc din ceea ce este extern şi nu din propria esenţă, o creaţie care are o natură complet disimilară". Generarea Dumnezeiască este un efect al naturii, τής φυσικής γονιμόνιτος. Creaţia este din contră un act al voinţei şi al deciziei – θελήσεως έργον (*De fide orth.* I 8, PG 94, 812-813). Această antiteză: γοωιμότης şi Θέλησις sau βούλησις este una din trăsăturile distinctive ale teologiei estice.[36] A fost elaborată sistematic încă odată în teologia bizantină târzie, în special de Sfântul Grigorie Palama (1296-1359). Sfântul Grigorie a afirmat că dacă nu se putea face o distincţie clară între „esenţă" şi „energie" în Dumnezeu, nu am putea distinge nici între „generare" şi „creaţie."[37] Încă odată aceasta a fost accentuată, cumva mai târziu, de Sfântul Marcu al Efesului.[38] A fost cu

36 Cf. Th. de Regnon, Études de Théologie Positive sur la Sainte Trinité, Troisième Série: Théories Greques des Processions Divines, Paris, 1898, p. 263ss. „Cette fécondité de Dieu, cette procession par voie d'activité substatielle, telle est l'idée mairtresse de la théorie grecque au sujet du Fils" (269).

37 A se vedea de exemplu Sfântul Grigorie Palama, Capita Physica, theologica etc., 96 PG 150, 1181: εί... μηδέν διαφέρει τής Θείας ούσίας ή Θεία ένέργεια, καί τό ποιείν, ό τής ένεργείας έστί, κατ' ούδέν διοίσει τού γεννάν καί έκπορεύειν, ά τής ούσίας έστίν ... καί τά ποιήματα κατ' ούδέν διοίσει τού γεννήματος καί τού προβλήματος. Cf. articolului meu „Sfântul Grigorie Palama şi Tradiţia Părinţilor," *The Greek Orthodox Theological Review* 2, 1960, 128-130 şi volumul I al *Colecţiei lucrărilor.* Cf. Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas,* Paris (1959), în special p. 279ss.

38 A se vedea Marci Eugenici Ephesini Capita syllogistica, în W. Gaβ, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas* (Greifswald 1849), Appendix II, p. 217: έτι εί ταύτόν ούσία καί ένέργεια, ταύτη τε καί πάντως άμα τώ

adevărat un motiv atanasian şi argumentele lui au ieşit din nou în faţă.

Acum, problema se ridică: este distincţia între „fiinţă" şi „acţiune" în Dumnezeu sau în alţi termeni, între „esenţa" dumnezeiască şi „energie" o distincţie genuină şi ontologică – *in re ipsa;* sau este doar o distincţie mentală şi logică, κατ' έπίνοιαν care nu poate fi interpretată obiectiv, numai dacă simplitatea Fiinţei Dumnezeieşti este compromisă.[39] Nu poate exista nici cea mai mică îndoială că pentru Sfântul Atanasie a fost o diferenţă reală şi ontologică. Altcumva principalul său argument împotriva arienilor ar fi fost invalid şi distrus. Taina rămâne. Fiinţa lui Dumnezeu este „incomprehensibilă" pentru intelectul uman: aceasta a fost convingerea obişnuită a Părinţilor greci din secolul al patrulea, a capadocienilor, a Sfântului Ioan Hrisostom şi a altora. Totuşi există loc destul pentru înţelegere. Nu numai că distingem între „voinţă" şi „fiinţă"; dar nu este acelaşi lucru chiar şi pentru Dumnezeu, „să fie" şi să „acţioneze". Aceasta a fost cea mai adâncă convingere a Sfântului Atanasie.

EPOCA PATRISTICĂ ŞI ESHATOLOGIA: O INTRODUCERE.[40]

Patru „lucruri din urmă" sunt citate tradiţional: Moartea, Judecata, Raiul şi Iadul. Acestea patru sunt „ultimele lucruri ale omului". Există patru „lucruri ultime"

είναι καί ένεργείν τόν Θεόν άνάγκη˙ συναίδιος άρα τώ Θεώ ή κτίσις έξ άιδίου ένεργούντα κατά τούς Έλληνας.

39 Ultimul punct de vedere a fost recent şi apt elaborat de profesorul Endre Ivánka, „Palamism und Vätertradition" în *L'eglise et les Églises, Études de Travaux à Dom Lambert Beaudoin,* vol. II (Chevergtone, 1955), pp. 29-46. Argumentele lui Ivánka nu sunt convingătoare; se pare că el omite punctul crucial. Aceasta a fost atitudinea obişnuită în teologia occidentală, în special în Biserica romană.

40• Acest articol a părut în *Studia patristica,* Vol. II, ed. Kurt Aland şi F.L. Cross (Berlin: Akademie Verlag, 1956), 235-250. Retipărit cu permisiunea autorului.

ale umanităţii: Ziua de pe Urmă, Învierea Cărnii, Judecata de Apoi şi Sfârşitul Lumii.[41] Subiectul major lipseşte în aceste listări, mai precis „Ultimul Adam", Însuşi Hristos şi trupul Său Biserica. Căci întradevăr eshatologia nu este doar o secţiune particulară a sistemului teologic creştin, ci mai mult baza şi temelia lui, principiul conducător şi inspirator sau mai bine spus climatul întregii gândiri creştine. Creştinismul este esenţial eshatologic şi Biserica este o „comunitate eshatologică", din moment ce ea este Noul Testament, ultimatul şi finalul şi consecvent, „cel de pe urmă."[42] Hristos însuşi este ultimul Adam fiindcă el este „Noul om" (Ignaţiu, *Efes.* 20. 1). Perspectiva creştină este intrinsec eshatologică. „Vechiul a trecut. Iată, Noul a venit". Tocmai „în aceste zile din urmă" Dumnezeul Părinţilor a acţionat în cele din urmă, o dată pentru totdeauna. „Sfârşitul" a venit, planul lui Dumnezeu pentru mântuirea omului a fost împlinit (Ioan 19; 28, 30: τετέλεσται). Totuşi, această acţiune ultimă a fost doar un nou început. Mai mari lucruri aveau să vină. „Ultimul Adam" vine din nou. „Fie ca cel care aude să spună, vino". Împărăţia a fost inaugurată, dar nu a venit deja în mărirea şi puterea ei deplină. Sau, mai bine spus Împărăţia trebuie să vină – dar Regele a venit deja. Biserica este înc*ă în via* şi creştinii sunt încă „pelerini" şi străini în „această lume". Această tensiune între „Trecut" şi „ceea ce v-a să vină" a fost esenţială pentru mesajul creştin încă de la început. Au existat întotdeauna aceşti doi termeni primari de referinţă: Evanghelia şi a doua venire. Povestea mântuirii a fost încă în progres. Bisericii i s-a oferit mai mult decât o „promisiune" sau, mai bine spus, „Promisiunea Tatălui" a fost Duhul Sfânt care a venit şi a locuit în Biserică veşnic. Împărăţia Duhului a fost deja inaugurată. Astfel, Biserica trăieşte în două dimensiuni concomitent. Augustin descrie această dualitate primară a situaţiei creştine într-un pasaj

41 A se vedea Msgr. Joseph Pohle, *Eshatologia,* adaptată şi editată de Arthur Preuss (Herder Book Co., St. Louis, Mo. & London, 1947), p. 2.

42 A se vedea Kittel, *Theologisches Wörterbuch,vol.* III, p. 451-452, s. v. καινός (Behm).

remarcabil din „Comentariu” la Evanghelia Sfântului Ioan, interpretând capitolul al XXI-lea. „Există două stadii care sunt cunoscute Bisericii, predicate şi comandate ei din rai, în timp ce unul este al credinţei celălalt este al privirii. Unul – într-un sejur temporal într-un pământ străin, celălalt în veşnicia sălaşului (raiului). Unul, pe cale, celălalt – în ţara părintească. Unul – în lucrare activă, celălalt – plata contemplaţiei… Unul este neliniştit cu grija cuceririi, celălalt este sigur de pacea victoriei… Întregul primului este depăşit aici unde este sfârşitul lumii apoi îşi găseşte terminaţia. Celălalt este deferit contemplaţiei numai după sfârşitul acestei lumi, dar nu are niciun sfârşit în lumea ce v-a să vină (*în Johan. tr*. 124.5). Totuşi, este esenţial aceiaşi Biserică care are această voinţă dual㠄 *duas vitas.* Această dualitate este semnificată în povestea evangheliei prin două nume: Petru şi Ioan.

II

Creştinismul a fost descris recent ca şi o „experienţă a noutăţii”, un *„Neuheitserlebnis*”. Această „noutate” a fost ultimă şi absolută. A fost Taina Întrupării. Întruparea a fost interpretată de Părinţi nu ca şi un miracol metafizic, ci mai întâi ca şi o soluţie la o criză existenţială în care umanitatea a fost captivă fără nicio nădejde, ca şi un Răscumpărător al lui Dumnezeu. Pentru noi „oamenii şi pentru a noastră mântuire”, Fiul lui Dumnezeu a venit jos şi s-a făcut om.[43] Răscumpărarea a fost împlinită o dată

43 Problema dacă acest scop răscumpărător a fost singurul motiv sau scop al Întrupării, astfel încât ea nu ar fi avut loc dacă omul nu ar fi păcătuit, nu a fost niciodată ridicată de Părinţi, cu o singură excepţie. Mesajul creştin a fost încă de la început mesajul mântuirii şi Hristos a fost descris ca şi Răscumpărătorul sau Mântuitorul lumii şi al umanităţii, care şi-a răscumpărat poporul Său din robia păcatului şi a stricăciunii. S-a presupus că înseşi înţelesul Mântuirii a fost restaurarea unirii intime între om şi Dumnezeu şi s-a concluzionat prin urmare că Răscumpărătorul trebuia să aparţină ambelor părţi, adică trebuia să fie atât dumnezeiesc cât şi uman, căci altcumva comuniunea frântă nu ar fi putut fi recuperată. Această linie de gândire a fost

pentru totdeauna. Unirea sau „comuniunea” cu Dumnezeu a fost re-stabilită şi puterea de a fi copii lui Dumnezeu a fost conferită oamenilor prin credinţă. Hristos Iisus este singurul Mediator şi Avocat şi sacrificiul său de pe cruce, *în ara crucis* a fost „un sacrificiu deplin, desăvârşit şi suficient, jertfire şi satisfacţie”. Situaţia umană a fost schimbată radical la fel ca şi statutul omului. Omul a fost adoptat ca şi fiul lui Dumnezeu în Iisus Hristos, Unul Născut Fiul lui Dumnezeu, crucificat şi înviat. Doctrina catolică a Întrupării, elaborată de Părinţi de la Sfântul Irineu la Sfântul Ioan Damaschinul a accentuat mai întâi aspectul finalităţii şi unicităţii, al împlinirii şi deplinătăţii. Fiul omului „a fost făcut” om veşnic. Fiul lui Dumnezeu, „Unul din Sfânta Treime” este om în virtutea Întrupării veşnice. Unirea Ipostatică este o împlinire permanentă. Victoria crucii este o victorie finală. Din nou, Învierea Domnului este începutul învierii generale. Tocmai pentru aceste motive „istoria mântuirii” trebuie să meargă înainte şi merge înainte. Doctrina lui Hristos îşi găseşte plinătatea şi împlinirea în doctrina Bisericii, a „întregului Hristos” – pentru a folosii fraza măreaţă a lui Augustin. Aceasta introduce imediat durata istorică. Biserica este un trup care creşte, până când v-a ajunge la „o bărbăţie matură”, εἰς ἄνδορα τέλειον. Biserica prezentă este un „prezent” veritabil. Tocmai această conştiinciozitate a prezenţei ei locuitoare care necesita orientarea în spre viitor. În

---

adoptată de Sfântul Irineu, mai târziu de Sfântul Atanasie şi de scriitorii secolului al patrulea, în lupta lor împotriva arienilor. Numai în Sfântul Maxim Mărturisitorul găsim sugestia că Întruparea a aparţinut planului original a Creaţiei şi într-un anume sens a fost independentă de Cădere: *quaest. ad Thalassium,* qu. 60, PG XC, c. 621: cf. *Ambigua*, XCI, 1097, 1305, 1308 sq. Cf. remarcilor Părintelui Hans Urs von Balthasar, *Liturgie Cosmique; Maxime le Confesseur* (Paris, Aubier, 1947), p. 204-205 (ediţia germană, s. 267-268). A se vedea de asemenea Aloysius Spindeler, *Cur Verbum caro factum? Das Motiv der Menschwerdung und das Verhältnis der Erlösung zur Menwchwerdung Gottes in den christologischen Glaubenskämpfen des vierten und fünften christilischen jahrhunderts* (Forschungen zur Christlischen Literatur und Dogemngeschichte, herauseggeben von Erhard und Kirsch, XVIII. 2), 1938.

Biserică şi prin Biserică Dumnezeu încă îşi împlineşte scopul ei răscumpărător, prin Iisus Hristos, Domnul. Din nou, Biserica este un trup misionar trimis în lume pentru a propaga şi proclama Împărăţia şi „întreaga creaţie" a fost aşteptată să împărtăşească în această „renovare" ultimă care a fost deja inaugurată de Domnul Întrupat şi în El. Istoria a fost judecată teologic tocmai de interesul misionar al Bisericii. Pe de altă parte, istoria, „Istoria Mântuirii" nu putea fi privită ca şi un proces nesfârşit. „Sfârşitul vremurilor" şi „Împlinirea" au fost anticipate cu credincioşie. „Sfârşitul" a fost prezis clar în scripturi, după cum le citeau primii creştini. Ţelul a fost „dincolo de istorie", dar istoria a fost organizată şi reglementată tocmai de acest ţel super-istoric şi transcendent, de o aşteptare plină de veghe a întoarcerii Domnului. Numai o împlinire „ultimă" şi finală, o reintegrare sau „re-capitulare" ultimă putea oferi înţeles fluxului de evenimente şi întâmplări, duratei timpului. Sentimentul puternic şi corporat i-a obligat pe primii creştini să privească la o integrare ultimă şi inclusivă a procesului răscumpărător al Împărăţiei ce are să vină. Acest lucru a fost accentuat deplin de Origen. *„Omne ergo coprus Ecclesiae rdimentur sperat Apostolusm, nec putat posse quae perfecta sunt dari singuris quibusdam mambris, nisi universum corpus inunum fuerit congregatum"* (în Rom VII. 5). Istoria continuă fiindcă trupul nu a fost încă împlinit. „Plinătatea trupului" implică şi presupune o reintegrare a istoriei, inclusiv Vechiul Legământ, „sfârşitul". Sau după fraza Sfântului Ioan Hrisostom, „atunci este capul împlinit, când trupul este predat deplin când suntem împreună, lipiţi şi uniţi împreună" (*în Efes. Omilia* III, *ad.* I. 23). *Erit unus Christus, amans seipsum* (Augustin, *În Ps.* 26 *sermo* 2, n. 23). Celălalt motiv pentru a privii înainte la o împlinire viitoare a fost convingerea deplină şi fervent în învierea morţilor. În felul ei avea să fie o reintegrare a istoriei. Hristos a înviat şi înţepătura morţii a fost luată. Puterea morţii a fost frântă radical*şi în Christo* a fost manifestată şi desluşită viaţa veşnică.

„Ultimul duşman” este încă activ în lume, deşi în lume moartea nu mai domneşte. Victoria Hristosului înviat nu este deplin desluşită. Triumful răscumpărător al lui Hristos v-a fi actulizat deplin numai la învierea cea de obşte. *„Expectandum nobis etiam et coporis ver est”* (Minucius Felix, *Octavius,* 34). Aceasta a fost convingerea comună a epocii patristice, de la Atenagora la Sfântul Irineu şi până la Sfântul Ioan Damaschinul. Sfântul Atanasie şi Sfântul Grigorie de Nyssa au fost cei mai deplin convinşi de acest lucru. Hristos trebuia să moară pentru ca să abroge moartea şi stricăciunea prin moartea Sa. Întradevăr, moartea era „ultimul duşman” pe care el trebuia să-l distrugă cu scopul de a mântuii omul de stricăciune. Acesta a fost unul dintre principalele argumente ale Sfântului Atanasie în lucrarea sa *de Incarnatione.* Cu scopul de a primii moartea el trebuia să aibă un trup (*De incarn.* 21). Sfântul Grigorie de Nyssa spune acelaşi lucru: „dacă cineva v-a cerceta taina, el v-a spune mai mult că moartea i s-a întâmplat ca şi o consecinţă a naşterii, dar naşterea a fost asumată pe baza morţii” (*Orat. cat.* 32). Sau în fraza ascuţită a lui Tertulain: *Christus mori missus, nasci quoque necesario habuit, ut mori posset* (*De carne Christi,* 6). Învierea trupească a omului a fost unul din principalele scopuri ale Răscumpărării. Învierea generală şi viitoare nu va fi pur şi simplu o „re-stabilire” la condiţia de mai întâi. Aceasta v-a fi mai mult o „imortalizare a morţii”, după cum s-a exprimat destul de ascuţit Sfântul Maxim Mărturisitorul. Învierea viitoare a fost concepută ca şi un act creativ al lui Dumnezeu, ca şi o „re-novare” integrală şi comprehensivă a întregii Creaţii. „Iată, fac toate lucrurile noi”. În fraza Sfântului Grigorie de Nazianz aceasta v-a fi a treia şi ultima „transformare” a vieţii umane („μετάστασις”), completând şi depăşind pe cele două, testamentul vechi şi cel nou, un σεισμός eshatologic conclusiv (*orat. theol.* V. 25).

III

Noua viziune a destinului uman, în lumina lui Hristos, putea fi exprimată adecvat şi cu acurateţe în termenii filosofiilor curente ale acelor vremuri. Un nou set de concepte trebuia elaborat înainte ca un crez creştin să poată fi articulat şi dezvoltat într-un sistem coerent de presupoziţii teologice. Problema nu a fost cea a ajustării, ci mai mult cea a schimbării primare a obiceiurilor ale gândirii. Filosofia greacă era dominată de ideile permanenţei şi recurenţei. În ciuda unor mari varietăţi de curente, un model comun poate fi detectat în toate sistemele. Aceasta a fost viziunea unui Cosmos veşnic. Tot ceea ce era vrednic de existenţă trebuia să existe în cea mai desăvârşită manieră înaintea tuturor timpurilor şi nimic nu putea fi adăugat la această plinătate împlinită. Nu era posibilă nicio schimbare şi nu putea apare nicio noutate. Întregul, Cosmosul a fost desăvârşit şi deplin şi nimic nu mai putea fi desăvârşit şi completat. Nu mai putea exista decât o desluşire a plinătăţii preexistente. Aristotel a exprimat acest punct franc. „Ceea ce este din necesitate" coincide cu ceea ce este „întotdeauna", din moment ce ceea ce „trebuie să fie" nu poate „să nu fie". De aici rezultă că un lucru este veşnic dacă „fiinţa" sa este necesară şi dacă este veşnic, atunci „fiinţa" sa este necesară. Prin urmare, dacă „venirea în fiinţă" a unui lucru este necesară, această „venire în fiinţă" este veşnică şi dacă este veşnică este necesară. Urmează de aici că dacă „venirea în fiinţă" a oricărui lucru, dacă este absolut necesară, trebuie să fie ciclică, trebuie să se întoarcă la sine. Prin urmare „necesarul absolut" poate fi găsit într-o mişcare circulară şi „într-o venire în fiinţă" ciclică (*De gen. et corr.* II. 2, 338 a). Argumentul este clar deplin. Dacă există orice fel de „raţiune suficientă" pentru ca un anumit lucru să existe („necesitatea"), acest motiv trebuie să fie „veşnic", nu poate exista niciun fel de motiv de ce acest lucru să nu fi existat „din veşnicie", din moment ce altcumva motivul pentru existenţa lui nu ar fi putut fi „suficient" sau „necesar". Nu este conceptibilă niciun fel de creştere în „fiinţă". Nu poate fi „inovat" nici cu

adevărat real. Adevărata realitate este întotdeauna înapoi („din veşnicie") şi nici odată „înainte". În conformitate Cosmosul este o fiinţă periodică şi nu v-a exista niciun sfârşit al „revoluţilor" cosmice. Cel mai înalt simbol al realităţii este cercul recurent. Realitatea cosmică, din care omul este doar o parte a fost concepută ca şi un proces ciclic permanent, legiferat într-o serie infinită de roate reproducătoare de sine, de cercuri care se repetă şi se reiterează pe sine. Numai cercul este perfect.[44] Evident, nu exista loc pentru niciun fel de „eshatologie" reală într-o astfel de schemă. Filosofia greacă era întotdeauna interesată mai mult de „primele principii" decât de „ultimele lucruri". Toată concepţia se baza mai mult pe o experienţă astronomică. Întradevăr mişcările celeste sunt periodice şi recurente. Întreg cursul rotaţiei v-a fi împlinit într-o anumită perioadă („Marele An") şi apoi v-a venii o „repetiţie", un nou cerc sau ciclu identic. În timp nu exista „progres", ci numai întoarceri veşnice, o „întoarcere spiralată."[45] În această schemă timpul era numai o rotaţie, o reiterare periodică a sinelui. După cum s-a exprimat Platon în *Timaeus,* timpul „imită" veşnicia şi se învârte în conformitate cu legea numerelor (38 a, b) şi în acest sens poate fi numit „o imagine mobilă a veşniciei" (37 d). În sine, timpul este un mod de existenţă mai de jos sau mai redus. Această idee a succesiunii periodice a lumilor identice pare să fie tradiţională în filosofie greacă. Pitagoreicii par să fie primii care au profesat o repetiţie exactă. Odată cu Aristotel această concepţie periodică a

44 Despre noţiunea de mişcare circulară în Aristotel a se vedea O. Hamelin, *Le système d'Aritote* (a doua ediţie, Paris, 1831), p. 336ss.; J. Chevalier, *La notion du Necessaire chez Aristote et chez ses prédecesseurs, particulièrment chez Platon* (Paris, 1915), p. 160ss., R. Mugnier, *La Théorie du Premier Moteur et l'Évolution de la Pensée Aristotelienne* (Paris, 1830), p. 24 ss.

45 A se vedea Pierre Duhem, *Le système du Monde, Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic* (t. I, Paris, 1914), pp. 65ss., 275-296 şi în special t. II, Paris 1914, p. 447ss, *Les Pères de l'Église et la Grand Année.* Cf. Hans Meyer, *Zur Lehre von der ewigen Wiedekunft aller Dinge,* în Festgabe A. Ehrhard (Bonn, 1922), p. 359ff.

Universului a primit o formă strict ştiinţifică şi a fost elaborată într-un sistem coerent al fizicii. Mai târziu această idee a reîntoarcerilor periodice a fost preluată de stoici. Ei au profesat crezul în disoluţia periodică şi „renaşterea" tuturor lucrurilor, παλιγγενεσία şi apoi fiecare detaliu minuscul v-a fi reprodus exact. Această reîntoarcere era ceea ce stoicii numeau „restaurarea universală", ἀποκατάστασις τών πάντων. Evident acesta era un termen astronomic.[46] Era un fel de *perpetum mobile* cosmic şi toate existenţele individuale erau implicate nesperat şi inextricabil în această rotaţie cosmică, în aceste ritmuri cosmice şi „cursuri astrale" (aşa numeau grecii „destinul" sau soarta, ἡ εἱμαρμένη, *vis positionis astrorum*). Universul a fost întotdeauna numeric acelaşi şi legile lui erau imutabile şi invariabile şi fiecare altă lume era întotdeauna numeric aceiaşi. Legile ei erau imutabile şi invariabile şi fiecare altă lume se v-a asemăna exact cu cele mai timpuri în toate aspectele. „Mişcarea ciclică şi transmigrarea sufletelor nu este istorie. Era o istorie construită pe modelul astronomiei, aceasta era întradevăr un fel de astronomie."[47] Origen a protestat cu putere împotriva acestui sistem de robie cosmică. „Dacă acesta este adevărat, atunci liberul arbitru este distrus" (*Contra Celsum,* IV. 67 etc.; cf. V. 20-21). Oscar Cullman, în renumita sa carte, *Christus und die Zeit* a depictat divergenţa radicală între conceptul „circular" al timpului în gândirea grecească şi conceptul „liniar" al Bibliei şi al doctrinei creştine. Părinţii antici erau deplin conştienţi de această divergenţă. Augustin exclamă *circuitus illi jam explosi sunt.* Haideţi să-l urmăm pe Hristos, „pe calea dreaptă" şi să ne întoarcem mintea de la încurcătura

46 A se vedea Oepke, s. v. ἀποκατάστασις, în Kittel, I, S. 389: „Vor allem wird ἀποκατάστασις terminus techincus für die Wiederherstellung des kosmischen Zyklus."

47 A. Lossev, *Eseuri în mitologia şi simbolismul antic* (Moscova, 1930) [în rusă]), p. 643. Această carte este una dintre cele mai bune contribuţii la discuţia platonismului, inclusiv platonismul creştin. Este o carte rară. Cartea şi alte scrieri de valoare ale lui Lossev în acelaşi domeniu poate fi obţinută în Biblioteca Fritz la Universitatea din Basel.

circulară a necredincioşilor. – *Viam rectam sequentes quae nobis est Christus. E o duce et salvatore, a vano et inepte implorum circuitu iter fidei mentemque avertamus*. (*De civ. Dei,* XII. 20). – Acum această concepţie circulară a Universului, ca şi o „fiinţă perioadică" a fost strâns legată de convingerea iniţială a grecilor că Universul, Cosmosul era „veşnic", nu avea niciun început şi prin urmare era „nemuritor", fără sfârşit. În acest sens, „cosmosul" era „dumnezeiesc". Prin urmare o respingere radicală a concepţiei ciclice era posibilă numai în contextul unei doctrine coerente a Creaţiei. Eshatologia Creştină depinde inextricabil de o doctrină adecvată a Creaţiei. În acest punct gândirea creştină s-a confruntat cu dificultăţi majore.[48] Origen a fost probabil primul care a încercat să construiască o formulaţie sistematică a doctrinei creaţiei dar el a fost încă de la început puternic influenţat de obiceiurile „eleniste" ale gândirii sale. Crezul în creaţie a fost pentru el un articol integrant al credinţei apostolice. De la „desăvârşirea" absolută a lui Dumnezeu el s-a simţit obligat să deducă „veşnicia" lumii. Altcumva se gândea el, ar trebui să admitem anumite schimbări în Dumnezeu. În concepţia lui Origen Cosmosul era un fel de companie veşnică a lui Dumnezeu. În acest moment caracterul aristotelian al gândirii sale este evident. Apoi, Origen a trebuit să admită „ciclurile" şi un fel de rotaţie, deşi el a respins caracterul iterativ al „cercurilor" succesive. În sistemul său exista o inconsistenţă nerezolvată. „Veşnicia" lumii implică un număr infinit de „cicluri" în trecut, dar Origen a fost deplin convins că această serie de „cicluri" v-a avea nu sfârşit şi prin urmare în viitor avea să fie numai un număr finit de „cicluri". Acest lucru a fost larg inconsistent. Pe de altă parte, Origen a fost obligat să interpreteze „împlinirea" finală ca şi o „întoarcere" la situaţia din urmă, „înaintea tuturor veacurilor". Întradevăr, pentru el istoria a fost neproductivă şi tot ceea ce putea fi

48 Cf. Articolul meu, „Ideea Creaţiei în Filosofia creştină," în *Periodicul Bisericilor Orientale* (vol. VIII, 1949), 3 număr suplimentar, „Natură şi har."

„adăugat” la realitatea preexistentă trebuia pur şi simplu omis în sumarizarea totală ca şi un aliaj accidental sau o acumulare deşartă. Plinătatea Creaţiei a fost realizată de *fia*tul creativ „în veşnicie” o dată pentru totdeauna. Procesul istoriei putea avea pentru el doar un înţeles „simbolic”. Acesta a fost mai mult sau mai puţin transparent pentru valorile veşnice. Toate legăturile din lanţ pot fi interpretate ca şi semne a unei realităţi mai înalte. În cele din urmă toate aceste semne şi simboluri vor trece, deşi este dificil de văzut de ce serile infinite de „cicluri” nu ar trebui să se sfârşească. Totuşi, toate semnele au propria lor funcţie în istorie. Evenimentele, ca şi întâmplări temporale nu au nicio semnificaţie permanentă. Numai interpretarea lor vidă este „simbolică”. Această presupunere primară l-a dus pe Origen la dificultăţile de netrecut în hristologie. Putea fi privită întruparea ca şi o împlinire permanentă sau nu a fost nimic mai mult decât un „episod” în istorie, care trebuia depăşit de „veşnicie”? Mai mult, înseşi bărbăţia, ca şi un mod de existenţă particular trebuia interpretată ca şi un „episod”, la fel ca şi toate diferenţierile de fiinţe. Nu a aparţinut planului original al Creaţiei şi a originat în dezintegrarea generală a Căderii. Prin urmare, era menită dispariţiei, atunci când întregul Creaţiei este restaurat la integritatea iniţială, când lumea primordială a duhurilor curate v-a fi restabilită în splendoarea sa originală. Istoria nu are nimic de contribuit la această „apocatastază” ultimă. – Acum, este uşor să omitem acest fel de eshatologie ca şi un caz evident de elinizare acută. Adevărata situaţie istorică este mult mai complexă. Origen se lupta cu o problemă reală. „Aberaţiile” lui erau de fapt durerile naşterii gândirii creştine. Propriul său sistem era o naştere abortivă. Sau pentru a schimba metafora, eşecurile lui au devenit indicatoarele rutiere pe drumul unei sinteze mai satisfăcătoare. În lupta cu arianismul Părinţii au fost obligaţi la o concepţie clară a „Creaţiei”, ca şi o formă distinctă de alte forme de „devenire” şi „fiinţă”. Contribuţia Sfântului Atanasie a fost în acest moment

decisivă. Dintr-un alt punct de vedere, Augustin se lupta cu aceiaşi problemă şi descoperirea sa că Timpul trebuie privit ca şi o creatură a fost una din cele mai relevante împliniri ale gândirii creştine. Această descoperire a eliberat această gândire de greaua moştenire a obiceiurilor elinice. S-a pus o temelie stabilă pentru teologia creştină a istoriei.

IV

Nicio integrare comprehensivă a existenţei este posibilă fără Învierea morţilor. Unitatea umanităţii poate fi împlinită numai în învierea morţilor. Aceasta a fost cea mai pătrunzătoare noutate a mesajului creştin. Predica Învierii la fel de bine ca şi predica crucii a fost o nebunie şi o piatră de poticnire pentru păgâni. Crezul creştin într-o înviere care v-a venii nu putea decât să-i confunde şi să îi stânjenească pe greci. Însemna pentru ei că încătuşarea prezentă în carne v-a fi reînnoită din nou şi pentru totdeauna. Aşteptarea unei învieri a cărnii s-ar potrivii mai mult unui vierme, sugera Celsus, batjocorind în numele bunului simţ. El îi poreclea pe creştini „un echipaj iubitor de carne" şi îi trata pe dochetişti cu mai mare simpatie şi înţelegere (apud Origen, *Contra Celsum,* V. 14; VII. 36. 39). Porfirie, în a sa *„Viaţa lui Plotin"* spune că Plotin, din câte se pare, „îi era ruşine că se afla în carne" şi cu această afirmaţie îşi începe biografia. „Într-o astfel de schemă a gândirii el a refuzat să vorbească fie de strămoşii sau părinţii lui sau despre ţara lui de baştină. El nu ar fi şezut pentru un sculptor sau pictor. Ar fi fost absurd să facem un chip permanent al acestui schelet pieritor. Este destul că îl purtăm acum". (*Viaţa lui Plotin,* 1). Acest ascetism filosofic a lui Plotin trebuia distins de dualismul oriental, manihean sau gnostic. Plotin a scris foarte puternic „împotriva gnosticilor". Totuşi, a fost mai mult o diferenţă de motive şi metode. Subiectul practic în ambele cazuri a fost unul şi acelaşi – un „zbor" sau o „retragere" din această lume corporală, o „scăpare" din trup. Însuşi Plotin a sugerat

următoarea imagine. Doi oameni trăiesc în aceiaşi casă. Unul îl învinovăţeşte pe constructor şi îndemânarea sa că este făcută din lemn din piatră şi fără viaţă. Celălalt laudă înţelepciunea arhitectului fiindcă clădirea este atât de îndemânatic construită. Pentru Plotin lumea nu era rea. Era „chipul" sau reflexia lumii de sus şi probabil una din cele mai bune imagini. Totuşi, trebuie să aspirăm dincolo de toate imaginile, de la imagine la prototip. Nu trebuie să nutrim copia, ci modelul (V. 8.8). „El ştie că atunci când timpul v-a venii, el v-a ieşi afară şi nu v-a mai avea nevoie de o casă". Adică sufletul va fi eliberat de legăturile trupului, v-a fi dezrobit şi v-a putea urca la propria sferă". (II. 9. 15). „Adevărata deşteptare este adevărata înviere din trup şi nu cu trupul", άπό σώματος, ού μετά σώματος άνάστασις – din moment ce trupul este prin natură opus sufletului (τό άλλότριον). O înviere trupească ar fi doar o trecere de la un somn la altul (III. 6.6). Caracterul polemic al acestor fraze este evident. Conceptul de înviere trupească a fost destul de străin şi nebinevenit gândirii greceşti. Atitudinea creştină era tocmai opusul. „Că noi, cei ce suntem în cortul acesta, suspinăm îngreuiaţi, de vreme ce dorim nu să ne scoatem haina, ci pe deasupra să ne îmbrăcăm cu cealaltă, pentru ca ceea ce este muritor să fie înghiţit de viaţă". (2 Cor. 5, 4). Sfântul Pavel pleda pentru άπολύτρωσις τού σώματος (*Rom.* 8. 23).[49] După cum a comentat Sfântul Ioan Hrisostom în aceste pagini, trebuie distins între trup şi „stricăciune". Trupul este creaţia lui Dumnezeu, deşi a fost corupt. „Lucrul străin" care trebuie alungat nu este trupul ci stricăciunea (*De resurr. Mortuor.* 6). A existat un flagrant „conflict în antropologie" între mesajul creştin şi înţelepciunea greacă. Trebuia elaborată o nouă antropologie pentru a păstra nădejdea Învierii păgânilor. În ultimă instanţă a fost Platon şi nu Aristotel cel care putea oferii ajutor filosofilor creştini. În interpretarea filosofică a nădejdii eshatologice, teologia creştină încă de la început se agaţă de Aristotel.[50]

49 A se vedea Büchsel, s.v. άπολύτρωσις, în Kittel, IV, 355.

50 Cf. celor mai interesante remarci a lui E. Gilson în conferinţele sale

O astfel de preferinţă cu prejudecată poate apărea neaşteptată şi ciudată. Căci strict vorbind la Aristotel nu era vorba de niciun fel de destin după moarte a omului. În interpretarea sa omul era în întregime o fiinţă pământească. Nimic cu adevărat uman nu trece dincolo de mormânt. Omul este mortal deplin. Fiinţa sa singulară nu este o persoană şi nu supravieţuieşte morţii. În această slăbiciune a lui Aristotel consta tăria lui. El a avut o înţelegere reală a unităţii existenţei umane. Omul era pentru el o fiinţă individuală, o unitate vie. Omul era unul numai în dualitatea sa, ca şi „un trup animat" şi două elemente în el există numai împreună într-o corelaţie concretă şi indivizibilă. Sufletul şi trupul împreună, pentru Aristotel nu sunt nici chiar două elemente, care sunt combinate sau legate împreună, ci mai mult două aspecte a aceleiaşi realităţi concrete. „Sufletul şi trupul împreună constituie animalul. Acum nu mai este nevoie de nicio dovadă că sufletul nu poate fi separat de trup" (*De anima* 413 a). Odată ce unitatea funcţională a sufletului a fost frântă de moarte, nu mai există niciun fel de „organism", cadavrul nu este nimic mai mult decât un trup şi un om mort cu greu mai poate fi numit om (*Meteor.* IV. 12, 389 b: νεκρός άνθρωπος όμώνυμος; cf. *De part. Anim.* 641 a). Pentru Aristotel nu era posibilă nicio altă transmigrare a sufletelor în alte trupuri. Fiecare suflet locuieşte în „propriul" trup, pe care îl creează şi îl formează şi fiecare trup are sufletul său ca şi principiu vital, *„eidos"* sau formă. Această antropologie se închiriază uşor pe sine unei simplificări biologice atunci când omul este deplin echivalent cu orice altă fiinţă vie. Întradevăr aşa a fost interpretarea multor urmaşi a lui Stagiriţiu, inclusiv a celebrului Alexandru al Afrodisiasului. Aristotel a scăpat cu greu de aceste pericole inerente ale concepţiei lui. Bineînţeles că omul a fost pentru el o „fiinţă inteligentă" şi

---

Gifford: *L'Esprit de la Philosophie Médièvale* (a doua ediţie, Paris, 1944), tot capitolul IX, „L'anthtropologie chrétiennne," p. 175 ss. Gilson pare că a subestimat elementele aristoteliene din patristica timpurie, dar el oferă un excelent *mis au point* a întregii probleme.

capacitatea sa de a gândii a fost semnul său distinctiv. Noţiunea de νούς nu se potriveşte foarte bine în schema generală a psihologiei aristoteliene şi probabil este o supravieţuire a platonismului timpuriu. A fost cu putinţă adaptarea concepţiei aristotelice scopurilor creştine şi aceasta a fost tocmai ceea ce a fost făcut de Părinţi, dar Aristotel evident „nu a fost un mistic musulman şi niciun teolog creştin."[51] Eşecul real al lui Aristotel nu a constat în „naturalismul" său, ci în faptul că nu putea admite niciun fel de permanenţă a individului. Acesta a fost un eşec comun al filosofiei greceşti. Dincolo de timp gândirea grecească a vizualizat numai „tipicul" şi nimic cu adevărat personal. În *Estetica* sa Hegel a sugerat că sculptura oferă adevărata cheie a întregii mentalităţi greceşti.[52] Mai recent, un cărturar rus, A. Th. Lossev arătat că întreaga filosofie greacă a fost numai un „simbolism sculptural". El se gândea în special la platonism, dar sugestia lui are o relevanţă mai largă. „În faţa unui fundal întunecat, ca şi un rezultat al jocului de lumină şi umbră se ridică o statuie, un trup maiestuos şi mândru, o marmură şi o frumuseţe dumnezeiască, rece, lipsită de culoare şi oarbă. Lumea este o astfel de statuie şi dumnezeii sunt statui; statul oraş şi eroii, miturile şi ideile; toate ascund sub ele această intuiţie sculpturală originală... Nu există nicio personalitate, nici ochi, nici individualitate duhovnicească. Există un „ceva" dar nu un „cineva", un „eu"

---

51 R. D. Hicks, în introducere a ediţia sa a lucrării *De anima*, Cambridge, tipărit de tipografia universităţii, 1934, p. LVI. Cf. Anton C. Pegis, *Sfântul Toma şi grecii,* Conferinţa Aquino, 1939, a treia tipărire (Marquette University Press, Milwaukee, 1951), p. 171. Deja E. Rhode, *Psyche, Seelncult und Unstervlichkeitsglaube der Griechen* (3. Aufl, 1903, Bd. II), p. 305, a sugerat că toată doctrina lui νούς a fost simplu o supravieţuire a platonismului timpuriu al lui Aristotel. Această idee a fost susţinută recent de Werner Jäger, *Aristotel, fundamentele dezvoltării istoriei sale,* traducere de Richard Robinson, ediţia a doua (Oxford, Clarendon Press, 1948), p. 332f.

52 Hegel, *Vorlesungen über die Asthetic, Sämtliche Werke,* Bd. X 2, p. 377; cf. întreaga secţiune despre sculptură care pentru Hegel a fost în special „arta clasică," p. 353f.

individualizat, dar nicio persoană vie cu nume propriu… Nu există nimic deloc. Există trupuri şi idei. Caracterul duhovnicesc al ideilor este omorât de trup, dar căldura trupului este reţinută de o idee abstractă. Aici sunt statuile frumoase dar reci şi indiferent de extatice.[53] În tradiţia sa, totuşi Aristotel a înţeles individul mai mult decât oricine. El a oferit filosofilor creştini toate elementele cu care o concepţie adecvată a personalităţii putea să fie construită. Puterea lui consta în înţelegerea lui a întregului empiric al existenţei umane. Concepţia lui Aristotel a fost transformată în adaptarea creştină, din moment ce s-au deschis noi perspective şi toţi termenii au primit o nouă semnificaţie. Nu putem eşua să încunoştinţăm originea aristotelică a principalelor idei antropologice a teologiei creştine primare. O astfel de încreştinare a aristotelismului găsim deja în Origen, la un anumit nivel în Sfântul Metodie al Olimpului şi mai târziu în Sfântul Grigorie de Nyssa care în minunatul său tratat *de Anima et Resurrectione* a încercat o sinteză îndrăzneaţă între Origen şi Metodie. Ruptura între „intelect”, impersonal şi „veşnic” şi suflet, individual dar mortal a fost depăşită şi vindecată în noua conştiinţă de sine a unei personalităţi duhovniceşti. Ideea personalităţii a fost probabil una dintre cele mai mari contribuţii creştine la filosofie. Atunci tragedia morţii putea fi vizualizată în adevărata ei dimensiune. Pentru Platon şi platonişti moartea a fost doar o eliberare binevenită din robia trupului, „un zbor în ţara de baştină”. Pentru Aristotel şi ucenicii lui a fost doar un sfârşit natural al existenţei pământeşti, un sfârşit trist dar inevitabil „şi nimic nu se mai poate gândi să fie bun sau rău pentru mort” (*Eticha Nicom.* III. 6, III. 5 a). Pentru creştini aceasta era o catastrofă, o fustrare a existenţei umane, o reducere la un stadiu subuman, anormal şi înrădăcinat în condiţia păcătoasă a umanităţii din care suntem eliberaţi prin victoria lui Hristos. Datoria teologului creştin a fost să lege nădejdea învierii cu noua concepţie a omului. Este

53 Lossev, *Esee în simbolismul şi mitologia antică,* I, p. 670, 632, 633 – în rusă.

interesant să observăm că problema a fost văzută şi afirmată clar în primul eseu teologic despre Înviere pe care îl posedăm. În scurtul tratat *De resuresetione mortuorum* Atenagora al Atenei începe cu afirmaţia deschis că „Dumnezeu a oferit fiinţă independentă şi viaţă nu naturii sufletului însuşi şi nici naturii trupului separat, ci oamenilor, compuşi din trup şi suflet". Nu ar mai fi un om, dacă completitudinea structurii lui ar fi ruptă, căci atunci ar fi ruptă şi identitatea individului". Dacă nu este înviere, natura umană nu mai este natură umană" (*De resurr. mort.* 13, 15). Aristotel a conclus mortalitatea trupului din mortalitatea sufletului care era puterea vitală a trupului. Ambele merg în pământ. Din contră, Atenagora concluzionează Învierea trupului din nemurirea sufletului raţional. Ambele sunt ţinute împreună.[54] Astfel, s-a aşezat o temelie sigură pentru alte elaborări.

V

Scopul acestei scurte lucrări nu a fost de a oferi un sumar complet la gândirea şi învăţătura eshatologică a

54 Despre trecutul aristotelic al concepţiei lui Atenagora a se vedea Max Pohlenz, în *Zietschrift für die wissenschaftliche Theologie,* Bd. 47, p. 241ff.; cf. E. Schwartz, *index graecus* la ediţia lui Atenagora, în *Texte und Untersuchungen,* IV. 2, 1891, s. v. εἶδος, s. 105. Cf. E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale,* p. 197. „Lorsqu'on pèse les expressions d'Athéngoras, la profondeur de l'influence exercée par la Bonne Nouvelle sur la pensée philosophique apparait à plein. Crée par Dieu comme une individualité distincte, conservé par un acte de création continuée dans l'être qu'il a reçu de lui, l'homme est desormais le personnage d'un drame qui est celui de sa propre destinée. Comme il ne dependait pas de nous d'exister, il ne depend pas de nous de ne pas exister. Le décret divine nous a condamné à l'être; faits par la création, refraits par la redemption, et a quel prix. Nous n'avons le choix qu'entre une misère ou une béatitude également éternelles. Rien de plus resistant qu'une individualité de ce genre, prévue, volue, élue par Dieu, idestzructible comme le decret divin lui-même qui l'a fait naître; mais rien aussi qui soit étranger à la philosophie de Platon comme à celle d'Aristote. Là encore, à partir du moment où elle visait une pleine justification rationelle de son espérance, la pensée chrétienne se trouvait constrainte à l'originalité."

Părinţilor. A fost o încercare de a accentua principalele teme şi probleme cu care se luptau Părinţii. Din nou, a fost o încercare de a arăta cât de adânc şi aproape toate subiectele eshatologice sunt legate de miezul mesajului şi crezului creştin, de răscumpărarea omului prin Domnul Întrupat şi înviat. Numai în această perspectivă mai largă, în contextul total al doctrinei creştine putem înţelege toate variaţiile gândirii patristice. Nădejdea eshatologică este înrădăcinată în credinţă şi nu poate fi înţeleasă numai în acest context. Părinţii nu au încercat niciodată o expunere sistematică a eshatologiei, într-un sens tehnic şi restrâns. Ei au fost deplin conştienţi de logica lăuntrică care i-a dus de la crezul în Hristos Răscumpărătorul la nădejdea veacului ce v-a să vină: sfârşitul lumii, împlinirea finală, învierea morţilor şi viaţa veşnică.

SFÂNTUL IOAN HRISOSTOM: PROFETUL MILOSTENIEI.[55]

Hrisostom a fost un predicator puternic. Era legat de predică şi privea predica ca pe datoria slujitorului creştin. Preoţia este autoritate, dar este autoritatea convingerii şi cuvântului. Regii obligă şi pastorii conving. Primii acţionează prin porunci, cei din urmă prin îndemnuri. Pastorii fac apel la libertatea umană şi cheamă la decizii. După cum spunea Hrisostom, „trebuie să împlinim mântuirea oamenilor prin cuvinte de blândeţe şi îndemnuri. Întreg înţelesul vieţii umane pentru Hrisostom a fost că trebuia să fie o viaţă în libertate şi prin urmare o viaţă de slujire. În predicile sale el a vorbit persistent despre libertate şi decizie. Libertatea era pentru el chipul lui Dumnezeu în om. Hrisostom obişnuia să reamintească faptul că Hristos a venit tocmai să vindece voinţa omului. Dumnezeu acţionează într-un astfel de fel încât să nu distrugă propria noastră libertate. Însuşi Dumnezeu acţionează prin chemări şi îndemnuri, nu prin forţă. El

55. Acest articol a apărut original în *St. Vladimir's Seminary Quartely,* IV, Nos. 3-4 (1955), 37-42.

arată calea cea dreaptă, cheamă şi invită şi avertizează în faţa pericolelor vicleniei, dar mai presus de orice nu constrânge. Pastorii creştini trebuie să acţioneze în conformitate. Prin temperament, Hrisostom a fost mai mult un maximalist, ascuţit şi rigorist, dar el a fost întotdeauna împotriva forţei, chiar şi în luptele sale cu ereticii. El obişnuia să spună faptul că creştinilor le este interzis să folosească violenţa chiar şi pentru motive bune: „lupta noastră nu face pe cei morţi vii, ci face ca morţii să trăiască, fiindcă este condusă în duhul blândeţii şi al smereniei. Era precaut prin cuvinte dar nu prin fapte. Persecuta erezia nu şi pe eretici. Îmi este mai familiar să fiu persecutat decât să persecut pe alţii. Hristos a fost victorios ca şi un crucificat şi nu ca şi un „crucificator". Tăria creştinismului era pentru el smerenia şi toleranţa, nu puterea. Trebuie să fim stricţi cu sinele şi blânzi cu ceilalţi.

Totuşi, Hrisostom nu a fost în niciun caz un optimist sentimental. Diagnosticul său a situaţiei umane a fost aspru şi sever. El a trăit într-o vreme când Biserica era invadată dintr-odată de mulţimi de convertiţi nominali. El a avut impresia că predică morţilor. A urmărit lipsa de milostenie şi nedreptatea complăcându-se şi le-a văzut aproape într-o perspectivă apocaliptică: „am oprit zelul şi trupul lui Hristos este mort". El a avut impresia că vorbeşte unor oameni pentru care creştinismul era numai o modă convenţională, o formă goală, un manierism şi ceva mai puţin: „Între mii, cu greu se poate găsi mai mult decât o sută care pot fi mântuiţi şi chiar şi despre ei sunt îndoielnic". El a fost stânjenit de marele număr de creştini pretinşi: „o mâncare extra pentru foc".

Prosperitatea a fost pentru el un pericol, cel mai rău soi de persecuţie, mai rău decât o persecuţie deschisă. Nimeni nu vede pericole. Prosperitatea naşte lipsa de griji. Oamenii adorm şi diavolul îi omoară pe cei adormiţi. Hrisostom a fost tulburat chiar şi de o uşurare deliberată a standardelor şi cererilor chiar şi între clerici. Sarea îşi pierdea gustul. El a reacţionat împotriva acesteia nu numai printr-un cuvânt de mustare şi reprimare, ci şi prin fapte

de milostenie şi iubire. El a fost disperat de preocupat de reînnoirea societăţii, cu vindecarea bolilor sociale. El postea şi trăia în castitate, întemeind spitale şi orfelinate, ajutând pe cei săraci şi neajutoraţi. El a voit să redobândească duhul iubirii practicante. A voit mai multă activitate şi dedicaţie între creştini. Creştinismul era pentru el „calea" după cum a fost descris în vremurile apostolice şi Hristos însuşi era „Calea". Hrisostom a fost întotdeauna împotriva tuturor compromisurilor, împotriva poliţelor împăciuirilor şi a ajustărilor. El a fost un profet al unui creştinism total.

Hrisostom a fost în special un predicator al moralităţii, dar etica sa a fost adânc înrădăcinată în credinţa sa. El obişnuia să interpreteze scripturile turmelor sale şi scriitorul lui favorit era sfântul Pavel. În epistotele sale se poate vedea legătura organică între credinţă şi viaţă. Hrisostom a avut o temă dogmatică preferată, tema Bisericii, legată strâns de doctrina Răscumpărării ca fiind sacrificiul Marelui Preot Hristos; Biserica este noua fiinţă, viaţa în Hristos şi viaţa lui Hristos în oameni. În al doilea rând, tema euharistiei, un sacrament şi un sacrificiu. Ar fi drept să-l numim pe Hrisostom, după cum a fost chemat, „învăţătorul Euharistiei", *doctor eucharisticus.* Ambele teme se leagă. Biserica putea fi vie în Euharistie şi prin ea.

Hrisostom a fost un martor al credinţei celei vii şi pentru acest motiv vocea lui a fost atât de atent ascultată atât în est cât şi în vest; dar pentru el credinţa era o normă a vieţii şi nu numai o teorie. Dogmele trebuie puse în practică. Hrisostom predica Evanghelia mătuirii, vestea cea bună a vieţii celei noi. Nu a fost un predicator al unei etici independente. El l-a predicat pe Hristos şi pe Acesta crucificat şi înviat, Mielul şi Marele Preot. Adevărata viaţă era pentru el singurul test eficient al adevăratelor crezuri. Credinţa este împlinită în fapte, faptele milosteniei şi ale iubirii. Fără iubire credinţa, contemplarea şi viziunea tainelor lui Dumnezeu sunt imposibile. Hrisostom se uita la lupta disperată pentru adevăr în societatea zilelor sale. El

era întotdeauna preocupat de sufletele vii; el se adresa oamenilor, persoanelor vii. El se adresa întotdeauna unei comunităţi pentru care a simţit responsabilitate. El discuta întotdeauna situaţii şi cazuri concrete.

Unul din subiectele lui preferare şi constante a fost cel al bogăţiei şi al mizeriei. Tema a fost impusă sau dictată de aşezământul în care lucra Hrisostom. El se confrunta cu viaţa în oraşe mari şi supraîncărcate, dimpreună cu toate tensiunile între săraci şi bogaţi. El pur şi simplu nu putea evita problemele sociale fără detaşeze creştinismul de viaţă, dar problemele sociale erau pentru el probleme emfatic religioase şi etice. El nu a fost mai întâi un reformator social, chiar dacă avea propriile lui planuri pentru o societate creştină. El era preocupat de căile creştinilor în lume, cu datoriile lor, cu chemarea lor.

În predicile lui găsim mai întâi de toate o analiză penetrantă a situaţiei sociale. El găseşte multă nedreptate, răceală, indiferenţă, suferinţă şi tristeţe în societatea zilelor sale. El vede foarte bine în ce măsură acestea sunt legate de caracterul *achizitiv* al societăţii contemporane, cu duhul *achizitiv* al vieţii. Acest duh *achizitiv* naşte neegalitatea şi prin urmare nedreptatea. El nu numai că este supărat pe luxul lipsit de fruct al vieţii; el este conştient de faptul că bogăţia este o ispită puternică. Bogăţia seduce pe cei bogaţi. Bogăţia în sine nu are nicio valoare. Ea este o mască sub care se ascunde adevărata faţă a omului, dar cei care au posesiuni ajung să le nutrească şi sunt înşelaţi; ei ajung să se valoreze şi să se bazeze pe ele. Toate posesiunile, nu numai cele mari sunt periculoase, atâta vreme cât omul învaţă să se bazeze pe ceea ce este, prin propria natură, ceva trecător şi nereal.

În acest moment Hrisostom este cât se poate de evanghelic. Comorile trebuie adunate în ceruri şi nu pe pământ, unde toate comorile pământeşti sunt nereale şi sortite stricăciunii. „Iubirea pentru bogăţie nu este normală”, spune Hrisostom. Aceasta este numai o greutate pentru suflet şi o greutate periculoasă. Înrobeşte sufletul; îl distrage de la slujirea lui Dumnezeu. Duhul creştin este

duhul renunţării. Bogăţia leagă omul de lucruri lipsite de viaţă. Duhul *achizitiv* distorsonează viziunea, perverteşte perspectiva. Hrisostom urmează îndeaproape injuncţiunile Predicii de pe Munte. „Nu fiţi neliniştiţi pentru viaţa voastră, ce vom mânca şi nici pentru trupul vostru, cu ce ne vom îmbrăca…” Viaţa este mai mare decât îmbrăcămintea şi mâncarea, dar este neliniştea care este caracterul dominant al societăţii *achizitive.*

Creştinii sunt chemaţi să renunţe la toate posesiunile şi să îi urmeze lui Hristos cu o încredinţare deplină. Posesiunile pot fi justificate numai prin folosinţa lor: să hrăneşti pe cei înfometaţi, să ajuţi pe cei săraci şi de a da totul celor nevoiaşi. Aici este principala tensiune şi principalul conflict, între duhul de vieţuire al Bisericii şi dispoziţia societăţii lumeşti. Nedreptatea crudă a vieţii actuale este rana care sângerează a societăţii noastre. Într-o lume a nevoilor şi a tristeţii, posesiunile sunt greşite – ele sunt dovada răcelii şi simptoamele unei credinţe slabe. Hrisostom merge atât de departe încât denunţă până şi splendoarea templelor. „Biserica” spune el „este o companie triumfătoare a îngerilor şi nu un magazin de argintărie. Biserica are o pretenţie asupra sufletelor umane şi numai de dragul sufletelor Dumnezeu acceptă daruri. Cupa oferită de Hristos ucenicilor la Cina cea de Taină nu era din aur. Totuşi era preţioasă deasupra oricărei măsuri. Dacă vrem să-L onorăm pe Hristos, o facem cât îl vedem pe Hristos gol, în persoana celui sărac. Nu este de niciun folos să aducem mătase şi pietre preţioase la templu şi îl lăsăm pe Hristos să sufere de frig şi golătate afară. Nu este de niciun folos dacă biserica este plină de vase de aur dar Hristos este înfometat. Faceţi potire de aur dar nu oferiţi căni de apă celor care au nevoie. Hristos ca şi un străin fără casă se plimbă şi cerşeşte şi în loc să-l primiţi voi faceţi decoraţii”.

Lui Hrisostom îi era frică că tot ceea ce era ţinut pentru săraci a fost într-un sens furat. Nu poţi fi bogat fără să îi ţii pe alţii săraci. Rădăcina bogăţiei constă întotdeauna într-un fel de nedreptate. Totuşi, sărăcia nu a

fost pentru Hrisostom o virtute prin sine. Sărăcia însemna pentru el mai întâi de toate nevoie şi voinţă, suferinţă şi durere. Pentru acest motiv Hristos poate fi găsit între săraci şi el vine la noi sub masca unui cerşetor şi nu în cea a unui om bogat. Sărăcia este o binecuvântare numai când este acceptată de dragul lui Hristos. Săracii au mai puţină nelinişte decât cei bogaţi şi sunt mai independenţi – sau cel puţin pot fi. Hrisostom a fost deplin conştient că sărăcia poate fi ispititoare, nu ca şi o greutate ci ca şi un stimulator al disperării şi al invidiei. Tocmai pentru acest motiv el a voit să se lupte cu sărăcia cu scopul nu numai de a uşura suferinţa, ci pentru a înlătura ispitele.

Hrisostom a fost întotdeauna preocupat de probleme etice. El a avut propria viziune a unei societăţii drepte şi prima prerechizită a fost în opinia sa egalitatea. Aceasta este prima pretenţie a oricărei iubiri genuine. Hrisostom a mers mult mai departe. El a simţit că există numai un posesor al tuturor lucrurilor din lume – Dumnezeu, Făcătorul a toate. Strict vorbind, nu ar trebui să existe deloc proprietate privată. Totul aparţine lui Dumnezeu. Totul este mai mult închiriat omului decât dat lui de Dumnezeu spre încredinţare pentru scopurile lui Dumnezeu. Hrisostom a adăugat: totul este al lui Dumnezeu cu excepţia faptelor bune ale omului – este singurul lucru pe care îl poate poseda omul. Din moment ce totul aparţine lui Dumnezeu ca şi Stăpânul nostru comun, totul este folosit pentru o folosinţă comună. Nu este acest lucru adevărat chiar şi cu privire la lucrurile lumeşti? Oraşe, pieţe de vânzare şi desfacere, străzi – nu sunt ele o posesiune comună? Iconomia lui Dumnezeu este de acelaşi fel. Apa, aerul, soarele şi luna şi restul creaţiei sunt intenţionate în spre o folosinţă comună. Neînţelegerile intervin când oamenii încearcă să îşi împroprieze lucruri care, prin natura lor, nu au fost intenţionate pentru posesiunea privată a unora, spre excluderea altora.

Hrisostom a avut îndoieli serioase cu privire la proprietatea privată. Nu intervine oare competiţia atunci

când este introdusă pentru prima dată distincţia între „al meu” şi „la tău”? Hrisostom nu era preocupat cu rezultatele, cât cu cauzele – cu orientarea voinţei. Unde îşi v-a aduna omul bogăţiile? Hrisostom era după dreptate în apărarea demnităţii umane. Nu a fost oare creat fiecare om după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu? Nu voieşte Dumnezeu mântuirea şi convertirea fiecărui om, indiferent de poziţia în viaţă şi indiferent de comportamentul său în trecut? Toţi sunt chemaţi la pocăinţă şi toţi se pot pocăii. Orişicum nu a existat nicio neglijare a lucrurilor materiale în predica sa. Bunurile materiale vin de la Dumnezeu şi ele nu sunt rele prin sine. Ceea ce este rău este folosirea nedreaptă a acestor bunuri, spre profitul unora, timp în care alţii sunt lăsaţi să flămânzească. Răspunsul este în iubire. Iubirea nu este egoistă, „nu este ambiţioasă, nici nu caută la sine”. Hrisostom se uita înapoi la Biserica primară. „Luaţi aminte la creşterea evlaviei. Ei au renunţat la bogăţiile lor şi s-au bucurat şi avut mare bucurie, căci mari au fost bogăţiile pe care l-au primit fără muncă. Nimeni nu a reproşat, nimeni nu a invidiat, nimeni nu a fost ranchiunos; nicio mândrie, niciun dispreţ. Nicio discuţie cu privire la ceea ce este „al meu” şi „al tău”. Prin urmare bucuria îi aştepta la masa lor; nimeni nu părea să mănânce ceea ce era al său sau al altuia. Nici nu au considerat proprietatea altora străină lor însuşi; era proprietatea Stăpânului; nici nu au considerat că toate ale lor sunt ale fraţilor”. Cum a fost acest lucru posibil întreabă Hrisostom: prin inspiraţia iubirii de necuprins a iubirii lui Dumnezeu.

În niciun caz el nu a predicat „comunismul”. Modelul însuşi poate fi înşelător şi greşit ca oricare altul. Adevăratul lucru este duhul. Ceea ce predica Hrisostom în oraşe, monahii practicau frecvent în comunităţile lor, profesând prin fapte că Dumnezeu este singurul Stăpân şi posesorul a toate. Hrisostom nu a privit viaţa monahală ca şi un curs avansat pentru cei aleşi, ci mai mult ca şi un model *evanghelic* normal intenţionat pentru toţi creştinii. În acest moment el a fost în acord deplin cu principala

tradiţie a Bisericii primare, de la Sfântul Vasile şi Augustin până la Sfântul Teodor Studitul în timpurile din urmă. Tăria monahismului nu constă în modelul însuşi, ci în duhul dedicaţiei, în şansa unei „chemări mai înalte”. A fost aceasta o chemare numai către câţiva? Hrisostom a fost întotdeauna suspicios faţă de neegalitate. Nu este periculos să discriminăm între „puternici” şi „slabi”? Cine poate judeca şi decide în avans? Hrisostom se gândea întotdeauna la oamenii reali. A existat un fel de individualism inerent în acest fel de abordare al oamenilor, dar el a pus cea mai mare valoare pe *unanimitate* – duhul solidarităţii, al grijii comune şi al responsabilităţii, duhul slujirii. Nicio persoană nu poate creşte în virtuţi decât numai dacă slujeşte fraţilor. Pentru acest motiv el a accentuat întotdeauna milostenia. Cei care eşuiază *să practice* milostenia vor fi scoşi afară din cămara de nuntă a lui Hristos. El spune că nu este destul să ridicăm mâinile la cer – ele trebuie întinse celor nevoiaşi şi atunci vom fi ascultaţi de Tatăl. El atenţionează că după parabola Judecăţii de Apoi, singura întrebare care se v-a întreba este despre milostenie. Din nou nu a fost doar un moralism. Etica sa a avut cu sine o adâncime mistică. Adevăratul altar este însuşi trupul oamenilor. Nu este destul să cinstim altarele. Există un alt altar făcut din sufletele vii şi acest altar este însuşi Hristos, trupul Său. Jertfa dreptăţii şi a milei trebuie oferite pe acest altar, dacă darurile noastre trebuie să fie acceptabile în ochii lui Dumnezeu. Faptele de milostenie trebuie inspirate de dedicaţia ultimă şi devoţia lui Hristos, care a venit în lume să mântuiască toată suferinţa, tristeţea şi durerea.

Hrisostom nu credea în scheme abstracte; el a avut o credinţă înflăcărată în puterea creativă a iubirii creştine. Pentru acest motiv el a devenit învăţătorul şi profetul tuturor veacurilor în Biserică. În tinereţea sa el a petrecut câţiva ani în deşert, dar nu a stat acolo. Pentru el singurătatea monahală a fost o perioadă de antrenament. El s-a întors către lume pentru a proclama puterea evangheliei. A fost un misionar prin vocaţie; a avut un zel

apostolic şi evanghelic. El a voit să îşi împărtăşească inspiraţia cu fraţii. El a voită să lucreze la stabilirea Împărăţiei lui Dumnezeu.

El s-a rugat pentru astfel de lucruri în viaţa comună astfel încât nimeni nu mai trebuia să se întoarcă în sălbăticie în căutarea desăvârşirii, fiindcă există aceiaşi oportunităţi în oraşe. El a voit să reformeze însuşi oraşul şi pentru acest lucru şi-al ales sieşi calea preoţiei şi a apostolatului.

A fost acesta un vis utopic? Era posibil să reformezi lumea şi să depăşeşti lumescul lumii? A reuşit Hrisostom în misiunea sa? Viaţa sa a fost furtunoasă şi grea, a fost o viaţă a îndurării şi a martiriului. A fost persecutat şi respins de păgâni şi de fraţi falşi şi a murit fără casă în exil ca şi prizonier. Tot ceea ce i-a fost oferit spre suferinţă a îndurat în duhul bucuriei, ca şi din mâna lui Hristos care a fost respins şi executat. Biserica a recunoscut cu mare grijă această mărturie şi a aclamat solemn pe Hrisostom ca şi pe unul din „învăţătorii ecumenici" pentru veacurile ce aveau să vină.

Există o aromă neobişnuită de modernitate în scrierile lui Hrisostom. Lumea lui era ca şi a noastră, o lume a tensiunilor, o lume a problemelor nerezolvate în toate domeniile vieţii. Sfaturile lui se potrivesc la fel de bine veacului nostru ca şi celui din timpul său. Principalul său sfat este o chemare la un creştinism integral, în care credinţa şi milostenia, credinţa şi practica sunt legate organic într-o predare necondiţională în iubirea copleşitoare a lui Dumnezeu, o încredinţare necondiţionată în mila Sa, într-o încredinţare necondiţională slujirii Sale, prin Iisus Hristos, Domnul nostru.

ANTROPOMORFIŢII ÎN DEŞERTUL EGIPTEAN·[56]

56· Acest articol a apărut original în *Akten des XI Interntionalem Byzantinischenkongresses* (Münich: Verlag C. H. Beck, 1958), 154-159. Retipărit cu permisiunea autorului.

Partea I

În *„Conferinţa”* a zecea Ioan Casian spune povestea unui anume Serapion, un monah tare îmbunătăţit: *antiquissimae distinctionis atque în actuali disciplina per omnia consummatus.* Printr-o inadvertenţă el a căzut în greşelile „antopormorfiţilor”. A provocat un mare scandal în comunitate. S-au încercat toate posibilităţile de a-l reîntoarce pe Serapion la calea cea dreaptă. Se pare că principalul subiect implicat a fost cel al unor practici devoţionale. Au mai fost implicate şi anumite probleme de exegeză. În acel moment, un anumit Fotinie, diacon din Capadochia şi un om foarte educat stătea cu fraţii. S-a căutat mărturia sa cu privire la înţelesul frazei scripturistice: omul a fost creat *„după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu”.* Într-un discurs elocvent şi elaborat, Fotinie a explicat că în est „toţi conducătorii Bisericii” obişnuiau să interpreteze această frază „duhovniceşte” – *non secundum humilem litterae sonum, sed spiritualiter.* În cele din urmă, Serapion a fost convins să renunţe la practicile sale eronate în cult. Totuşi el a fost profund neliniştit de noua metodă. El s-a simţit deplin zguduit şi frustrat, când, după cum este afirmat, „chipul antropomorfic al Dumnezeirii” care obişnuia să stea înaintea lui în rugăciune „a fost mutat din inima sa”. În mare disperare, căzând la pământ, plângând şi gemând el s-a plâns: „mi-au luat Dumnezeul meu de la mine şi nu mai am pe nimeni cui să mă adresez şi să iubesc” – *„tulerunt a me Deum meu met quem nunc teneam non habeo vei quem adorem aut interpellum jam nescio”* (Coll. X. 3, pp. 288-289 Petschening).

Care este înţelesul acestui episod pătrunzător? Care au fost de fapt acele practici „antropomorfite” de care a fost viciat nefericitul Serapion şi de care a fost dezvăţat să le mai practice? Care a fost punctul acestui dezastru şi al acestei confuzii?

Informaţiile noastre despre disputele din deşert, între „origenişti” şi aşa numiţii „antropomorfiţi” sunt puţine şi

pline de prejudecăţi. Întradevăr, ele vin în special din partea origenistă. Însuşi Casian a fost profund prejudecat în descrierea Egiptului monahal. Marile sale tratate, *„Instituţile”* şi *„Conferinţele”* au fost scrise cu scopul de a prezenta o doctrină particulară de spiritualitate, „origenistă” şi evagriană. Povestea din Socrate (VI. 7) şi Sozomen (VIII. 11-12) deriva probabil din raporturile orale şi din bârfele care circulau în Constantinopol printre refugiaţii din Egipt, inclusiv Fraţii Înalţi şi de asemenea de la Teofil şi grupul său (Paladie, *Dialoguri,* VII). Bineînţeles aceste raporturi au fost tendenţios nedrepte faţă de „antropormorfiţi”. Întradevăr, numele era un slogan polemic, o etichetă derogatorie inventată în focul controversei şi folosită ca şi o armă demagogică. După cum s-a exprimat recent Owen Chadwick, „în Egipt *antropomorfit* este un termen răutăcios aplicat de oponenţii origenişti majorităţii literaliste egiptene.”[57] Scopul său nu a fost de a definii un grup cum se cuvine ci de al discredita în avans. Întradevăr, monahii „antropomorfiţi” din deşert nu erau în niciun caz o „sectă”. Ei nu au avut nicio legătură cu secta eretică a audienilor care s-a răspândit în Mesopotamia şi Siria şi care în timpul lui Ioan Casian era deja într-o decădere sigură (vezi Epifanie, *Haeres.* LXX). Nici nu trebuie atribuit „literalismul” pretinşilor „antropomorfiţi” „ignoranţei” şi „simplităţii” lor. Ne este spus în sursele aflate la dispoziţie despre acei monahi nepoliticoşi şi rustici care greşit conduşi de înţelegerea lor crudă a numitor pasaje ale Scripturii au început să-L conceapă pe Dumnezeu într-o formă materială. Acest aspect al controversei este interpretat grosier în sursele noastre. Fără îndoială oamenii „simpli” şi rustici erau numeroşi în rândurile monahale, în special între cei de origine coptică, cu greu atinşi de orice fel de învăţături greceşti. Este cât se poate de probabil că numite abuzuri au pătruns în practicile lor. Problema actuală a fost mult mai adâncă şi mai complexă

57 O. Chadwick, *Ioan Casian. Un studiu al monahismului primitiv* (Cambridge, 1950), p. 16, n. 3; cf. p. 34-35.

decât aceasta. „Antropomorfiţii” puteau cita în sprijinul lor o tradiţie veche şi venerabilă, care nu poate fi discreditată sumar de acuza de „ignoranţă”.

De fapt, povestea lui Serapion este o parte integrală a marelui tratat despre rugăciune care este prezentat de Casian în *Conferinţele* a noua şi a zecea din partea Stareţului Isaac. Caracterul „origenist” al acestui tratat este evident şi paralele strânse din scrierile lui Origen pot fi uşor descoperite în toate punctele discursului. Există stadii şi grade în creşeterea duhovnicească. Există o ascensiune de la lucrurile pământeşti la cele cereşti. Există o alternativă întrevederea lui Iisus „încă în smerenia Sa şi în carne” – *humilem adhuc et crneum* – şi contemplarea Sa în mărirea şi maiestatea Sa cerească. Prima atitudine este descrisă ca şi o „slăbiciune iudaică” – *quodammodo Iudaica infirmitate detenţi.* În acest moment este citat 2 Corinteni 5. 16: „nu pot vedea pe Iisus venind în Împărăţia Sa cei care sunt încă ţinuţi într-un stadiu al slăbiciunii iudaice şi nu pot spune cu apostolul: „aşadar, de acum înainte noi pe nimeni nu-l mai cunoaştem după trup; chiar dacă L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaştem astfel”. Numai cei care pot privii cu cei mai curaţi ochi la Dumnezeirea Sa, care se pot ridica cu El de la lucrurile şi gândurile joase şi materiale şi de despart în munţii semeţi ai solitudinii care este liberă de perturbarea necazurilor şi a gândurilor pământeşti”. Principalul accent din argument apare tocmai în acest punct: „nu mai suntem ai cărnii” (*Coll.* I. 6, 291-292 P). În conformitate, nu numai „chipurile” Dumnezeirii trebuie eliminate din rugăciune (*nullam divinitatis efiigiem* – „care este un păcat ce trebuie menţionat”), dar „nu trebuie primită amintirea a nimic din cele spuse sau a nici a unei fapte ori asemănarea oricărui caracter” – *ne nullam quidem în se memoriam dicti cujusque vei facti speciem seu fromam cujusliubet characteri admittet* (X. 5, p. 291 P). Fraza nu este în niciun caz clară. Bineînţeles se referă mai întâi la *curăţirea* minţii, care trebuie curăţită de fluxul gândurilor care curg şi de „imagini” – şi aceasta a fost întradevăr interesul

permanent al întregului sistem al disciplinei duhovniceşti. În aceste îndemnuri se implică mai multe. Fără *memoria dicti cujusque* şi fără *species facti* – aceste injuncţiuni, dacă sunt purtate strict şi consistent vor exclude din rugăciune, în special la punctul maxim orice referinţă şi orice legătură cu „chipul" duhovnicesc al lui Iisus Hristos, propriile Sale *dicta şi facta, iconomia* lui mântuitoare „în carne". *Nu mai suntem ai cărnii …* se pare că aceasta este rădăcina perplexităţii lui Serapion care nu a putut fi calmată sau rezolvată de niciun fel de argumente exegetice. „Au luat pe Dumnezeul meu de la mine", se plângea el. Este posibil ca el să fie îndemnat să se abţină de la folosirea în rugăciunile sale a oricărui chip mintal a lui „Iisus în conformitate cu carnea", după cum era el obişnuit să facă mai înainte cu scopul de a-şi fixa atenţia în rugăciune ca să ştie „pe cine să adore". Dintr-un punct de vedere strict „origenist", o astfel de practică era doar o „slăbiciune iudaică", un semn al nedesăvârşirii. A îndepărta acest chip „antropomorfic" al Mântuitorului însemna pentru Serapion să piardă terenul pentru rugăciune. „Pe cine să chem acum?" – *quem interpellem nescio.* Întradevăr, în acest punct nu a fost implicat niciun fel de „antropomorfism" crud. Alternativa primară a argumentului stareţului Isaac a fost între *infirmitas Judaica* şi *jam non.* Principala problemă pare să fie despre orientarea hristologică în rugăciune. În ce măsură şi în ce manieră trebuie ca rugăciunea să fie constant ancorată în „amintirea" Iisusului istoric, a lui Iisus „în carne"? În ce manieră şi în ce măsură acest „chip" istoric poate „transcende" permisibil în practica şi exerciţiul rugăciunii? Aceasta a fost întradevăr problema crucială a duhovniciei „origeniste", care a început chiar cu Origen.

Acum, Origen nu a negat deloc că „istoria" trebuia să fie *punctul de început* în teologie şi în rugăciune. Începem să ne mişcăm din ce în ce mai mult de început în timp ce progresăm. Evenimentele trecute, chiar şi evenimentele povestirii evanghelice trebuie lăsate în urmă în procesul de curăţărare duhovnicească – pe muntele singurătăţii.

Aceste „chipuri” trebuie transcese în noua viziune „duhovnicească”. Nu mai trebuie să privim înapoi ci înainte, la măreţele lucruri care au să vină. Ţelul ultim al contemplaţiei, după Origen, este cunoaşterea Tatălui – prin cunoaşterea Fiului. În acest moment trebuie transcesă *iconomia* Lui în carne. În ciuda iubirii ardente pentru Iisus-ul crucificat şi a accentului pe taina Întrupării, pe stadiile înalte ale contemplaţiei Origen pretinde să se mişte dincolo de Întrupare, cu scopul ca mărirea dumnezeiască a Fiului să nu fie obscurizată de *iconomia* Lui.[58] În acest înţeles „misticismul lui Hristos” a fost pentru Origen doar un stadiu pe calea „misticii lui Dumnezeu”. *„Die Christusmystick ist also Durchgangsstadium zur Gottenmystick”,* după cum bine a afirmat Walter Voelker.[59] În aceasta constă principalul pericol al „origenismului”. Aceste pericol este acut în domeniul devoţiei. „Origenismul” tinde în spre o anumită „de-hristologizare” a cultului. Devoţia nu mai este centrată în spre *iconomia* istorică a mântuirii. Această tendinţă este evidentă în Ioan Casian. După cum pe bună dreptate observă Owen Chadwick atât este de preocupat Casian de metoda contemplaţiei că el are puţine de spus despre obiectul actual. „În aceste cărţi monahale auzim puţine, surprinzător de puţine despre Evanghelie, „despre viaţa pământească a lui Iisus Hristos, despre revelaţia lui Dumnezeu.”[60] „Cei simpli” sau *simpliciores* a lui Origen au rezistat deplin acestei tendinţe de a se depărta de

58 A. Lieske, „Die Theologie der Logosmistik bei Origenes,” *Münsterische Beiträge zur Theologie* (Heft 22, 1938), p. 133 ff. *„Bei aller Liebe zum grekreuzitgen Christus und zum Gottmenschen... tritt auf dieser höherern Stufe der Galubenserkenntis doch das Interesse die Hochschäzung für das Gottmenschentum Jesu Christi zurück”* (p. 47).

59 W. Woelker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Tübingen, 1931), pp. 109-110. Punctul de vedere opus este prezentat puternic de H. De Lubac, *Istorie şi duh. Inteligenţa Scripturii după Origen* (Paris, 1950) şi de asemenea F. Bertrand, *Mistica lui Iisus după Origen* (Paris, 1951).

60 Chadwick, p. 149.

Evanghelia „istorică”. Acesta a fost adevăratul miez al mişcării „antropomorfite” sau mai bine spus „mişcarea de rezistenţă” în deşertul egiptean. A fost un exemplu pătrunzător al acelui conflict dintre „credinţa oamenilor” şi „teologia elevată” care a fost una dintre trăsăturile distinctive ale vieţii creştine din secolul al treilea.[61] Această tensiune a continuat în epoca niceiană. Taina ultimă a credinţei creştine este că întradevăr „Dumnezeu s-a arătat *în carne*”. Adevărul acestei „manifestări” cruciale „a fost primit în mărire” (1 Timotei 3. 16).

Lupta împotriva „antropomorfiţilor” a fost iniţiată de Origen însuşi: *qui în Ecclesia posiţi imaginem corpoream hominis Dei esse imaginem dicunt* (*Comm. În Rom.* 1. 19, M.G. XIV, c. 870-871). În comentariul său la Facere, Origen îl citează pe Meliton, unul dintre aceia care a fost dedicat acestui punct de vedere eronat. Judecând după replica lui Origen, putem conclude că principalul argument al lui Meliton deriva din teofaniile Vechiului Testament şi din frazeologia Bibliei (*Selecta în Gen.,* ad. 1, 26, citat de Teodoret, Lomm. VII, 49-52). Nu există niciun text din scrierile existente ale lui Meliton care să susţină această acuzaţie. Se pare că este cu greu improbabil că Meliton a fost atât de crud „antropomorfit” după cum par să sugereze remarcile lui Origen. El a fost probabil apropiat de acel punct de vedere care a fost atât de emfatic expus de Sfântul Irineu.[62] După Origen, acel om care a fost creat „după chipul lui Dumnezeu” nu a fost un „om trupesc”: *hunc sane hominem... non intelligimus corporalem.* Nu există niciun „chip al lui Dumnezeu” în trup ci numai în sufletul omului. Numai „omul lăuntric” a fost făcut „după chip”: *interior homo noster est, invisibilis, et incorporalis,*

---

61 A se vedea J. Lebreton, *Le désacord de la foi populaire et la théologie savante dans l’Église chrétienne du III siècle, Rev. Hist. Eccl.* 19 (1923) şi 20 (1924); cf. unui articol de al meu mai timpuriu, „Les Degrégres de la connaisaince d’après Origène,” *Recherches de science Religeuse* 13 (1922).

62 A. Struker, *Die Gottebenbildlichkeit* (Münster i. W. 1913), pp. 39-42.

et incorruptus atque immortalis. Altcumva am putea fi ispitiţi să atribuim trăsături corporale lui Dumnezeu, după cum a fost făcut de anumiţi oameni carnali: *carnales isti homines qui inteleletum divinitatis ignorant.* Întradevăr, chipul după care a fost creat omul a fost Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru, care este „întâiul născut al fiecărei creaturi" (*În Genes. Hom.* 1, 13, p. 15-18 Baehrens). Pentru Origen însemna că toate fiinţele intelectuale sau „logice" au fost făcute după chipul Logosului dumnezeiesc.[63] Aceiaşi idee a fost elaborată destul de diferit de Sfântul Irineu. Aici avem o opoziţie clară a doua puncte de vedere şi modalităţi de abordare diferite. După Sfântul Irineu omul a fost creat după chipul Cuvântului. Irineu se referă aici la Cuvântul Întrupat prin anticipare sau proleptic. În conformitate, scorneala trupească este inclusă în „chip": *caro quae est plasmata secundum imaginem Dei... imaginem habens în plamsate.* Întreg omul este creat după „chipul lui Dumnezeu" (*Adv. haeres.* V. 6. 1). „În vremurile trecute s-a supus că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, care nu s-a arătat încă. Căci Cuvântul a fost ca fiind încă invizibil, după a cărui chip a fost creat omul. Prin urmare omul şi-a pierdut uşor similitudinea. Orişicum, când Cuvântul a devenit carne, El le-a confirmat pe ambele: căci El a arătat adevăratul chip, din moment ce El a devenit ceea ce era Chipul Său şi El a restabilit similitudinea într-o manieră sigură asimilând omul Tatălui nevăzut prin intermediul Cuvântului vizibil" (*Adv. haeres.,* V. 16. 2). Acest text are o importanţă capitală. „Chipul lui Dumnezeu" în om a fost manifestat deplin prin întrupare, prin umanitatea exemplară a Dumnezeului întrupat. În tratatul său catehetic Sfântul Irineu este cât se poate de formal şi sigur. „El şi-a dat cadrul său ca să realizeze propria Sa formă pentru ca până şi aparenţa vizibilă să fie asemenea cu Dumnezeu – căci omul a fost modelat ca şi chipul lui Dumnezeu şi aşezat pe pământ" (*Demonstr.* II, p. 54

63 H. Crouzel, *Teologia chipului lui Dumnezeu după Origen* (Paris, 1956), p. 153-179, 257ss.

traducerea lui Smith). *„Chipul* este Fiul lui Dumnezeu după a cărui asemănare a fost făcut omul. Prin urmare El s-a arătat în ultimele zile pentru ca să arate că chipul a fost ca şi El” (*Demonstr.* 22, p. 61 Smith). Conceptul de „chip” are în Sfântul Irineu o conotaţie *„somatică”* evidentă – „un puternic accent fizic”, după fraza lui David Cairns.[64] Acest accent nu este accidental pentru Irineu. Este legat de ideea de bază a recapitulării. Întradevăr, Cuvântul întrupat, Dumnezeul-Om este centrul acestei viziuni şi scheme teologice. Acest accent încurajează folosirea chipurilor *„somatice”* şi vizibile în gândirea şi limbajul teologic, fără să îi dedicăm pe creştini nici unui fel de concepţie „antropomorfită” a Dumnezeirii. „Chipul” stă în structura totală a omului; „asemănarea” este dedicată numai sferei duhovniceşti.[65]

Monahii „antropomorfiţi” stăteau într-o tradiţie venerabilă. Conflictul din deşert nu a fost doar o încreierare între „necunoscători” şi „cei educaţi”. A fost un conflict între două tradiţii: realismul evanghelic şi simolismul „origenist”.

TEOFIL AL ALEXANDRIEI ŞI AVA AFLU DE PEMDJE·[66]

Antropomorfiţii în deşertul egiptean

Partea II

---

64 D. Cairns, *Chipul lui Dumnezeu în om* (New York, 1953), p. 77.

65 Cf. Strucker, s. 76-128; de asemenea E. Klebba, *Antropologia Sfântului Irineu* (Münster i. W. 1894 [Kirchengeschichtliche Stuidien, II, 3]), p. 22 ff.; J. Lawson, *Teologia biblică a Sfântului Irineu* (Londra 1948), p. 198 ff.; G. Wingren, *Omul şi întruparea la Sfântul Irineu* (Lund, 1947), p. 37-49; traducere engleză: *Man and the Incarnation. A study in the Biblical Theology of Irenaeus* (Edinburg Londra, 1959), pp. 14-26.

66· Din *Volumul Jubileu Harry Austryn Wolfson* (Ierusalim: Academia americană de cercetări iudaice, 1965), vol. I, pp. 275-310. Retipărit cu permisiunea autorului.

I

„Viaţa binecuvântatului Aflu”, un eremit egiptean şi eventual episcop de Pamdje sau Oxyrhynchus a fost publicată pentru prima dată de Eugene Revillout în 1883 dintr-un manuscris din Torino. Revillout a fost conştient de valoarea istorică a acestui document aghiografic şi intenţiona să-l discute în detaliu. Eseul său nu a fost niciodată completat. El a tipărit textul coptic (în sahidică) însoţit de o prefaţă scurtă.[67] „Viaţa” a fost republicată din nou în 1886 de Francesco Rossi, din acelaşi manuscris de la Torino, dimpreună cu o traducere italiană, dar fără note şi comentarii.[68] În acelaşi an V.V. Bolotov a publicat o traducere rusă a textului lui Revillout, cu o introducere extensivă. Bolotov a accentuat interesul documentului. „Un modest document aghiografic al Bisericii Egiptene, viaţa Binecuvântatului Aflu trebuie să ocupe în opinia noastră un loc important în istoria dogmei: aruncă o nouă şi neaşteptată lumină peste controversa antropomorfită (care s-a dezvoltat mai târziu în lupta origenistă). Numai acum devine inteligibilă istoria antropomorfiţilor”. Bolotov plănuia un excurs special pe această topică particulară, dar a doua parte a acestui articol nu a apărut niciodată şi nu ştim ce a avut de spus de fapt acest mare maestru.[69]

---

67 E. Revillout, „La Vie du bineheureux Afu, Evéque de Pemdje (Oxyrinique),” în *Revue Egyptologique,* III, 1, 27-33.

68 Francesco Rossi, „Transcrizione di tre manoscritti Copti del Museo Egizio di Torino, con traduzione italiana,” în *Memorie della Reale Academia delle scienze di Torino,* Seria II, XXXVII, 67-84 (text) şi 145-150 (traducere). Rossi a publicat în aceleaşi *Memorie* câteva alte documente din colecţia de la Turin. Există şi o ediţie separată: *I papiri copti del Museo egizio di Torino, transcritii et tradotti,* 2 volume, (Torino, 1887, 1892). Cf. Robert Atkinson, „On Professor Rossi’s Publication of South Coptic texts,” în *Procedeele academiei regale irlandeze,* III (Dublin, 1895-1898), 25-99. Un amendament minor dar totuşi important la textele lui Rossi a fost sugerat de Oscar von Lemm, „Koptische Miscellen,” XLVI, în *Buletinul academiei imperiale de ştiinţe Sank Petersburg,* seria a şasea, II, 7, 15, aprilie 1908, 596-598.

69 V. Bolotov, „Iz tserkovnoj istorii Egipta: II, Zhitie blazhennago Afu, episkopa Pemdzhskago,” în *Khristianskoe Chtenie* (1886, 3-4), 334-

Singurul studiu special al „vieţii” lui Aflu este de E. Drioton. El a fost interesat mai întâi de povestea antropomorfiţilor. În articolul său Drioton a retipărit partea relevantă a textului coptic, urmând ediţiei lui Rossi şi a alimentat o traducere franceză.[70] Din nefericire Drioton a fost prost condus de presupunerea gratuită că „antropomorfiţii” egipteni erau de fapt audiani. Această presupoziţie a crescut treptat şi a distorsionat analiza sa a textului.

Nu există nicio descriere adevărată a papirusului de la Torino, chiar şi în catalogul lui Rossi.[71] Data manuscrisului rămâne nesigură şi originea ei este mai mult obscură. Întradevăr acelaşi lucru poate fi spus despre multe alte colecţii. Deja Zoëga, în celebrul său catalog al colecţiei borgiane se plângea: *quibus Aegypţi locis quibusve în bibliothecis olim adservati fuerint codices, quorum fragmenta sunt în museo Borgiano, plane ignoratur … Aranbes ex monasteriis (cos) rapuisse vidntur vei potius în dirutorum olim monasteriorum ruderibus vei potius în dirutorium olim monasteriorum ruderibus înveşnisse … Hujustmodi fasciculi vere chaotici cum subinde ex Aegypto advegerentur mihique ordinandi traderentur.*[72] De fapt, papirusul de la Torino a fost dobândit undeva de Bernardino Drovetti, consulul francez în Egipt şi apoi achiziţionat de muzeul de la Torino.[73]

377.

70 E. Drioton, „la Discution d’ un moine anthropomorphite audien avec le Patrirche Théophile d’Alexandrie en l’anné 399,” în Revue de l’Orient Chrétienne, Deuxième série, X, [XX], (1915-1817), 92-100 şi 113-128.

71 „Manoscritti copti esistenti nel Museo Egizio nella Biblioteca Nazionale di Torino, racollti da Bernardino Dovetti e idicati dal Prof Francesco Rossi,” în *Revista delle Biblioteche e degli Archivi,* X, 9, septembrie 1899, 14, p. 169.

72 *Catalogus Codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Veletris adservantur, auctore Georgio Zoego Dano* (Roma, MDCCCX), p. 169.

73 A se vedea Francesco Rossi, „Transcrizione di un codice copto et un stella trilingue del Reale Museo Egizioano,” în *Memorie,* XXIX,

Amedeo Peyron, primul care a studiat manuscrisul avea puţine de spus, imediat după ce a fost cumpărat de la muzeul din Torino în 1821. El se găsea într-o condiţie mizerabilă, grav mutilat şi chiar rupt în mici bucăţi – *piccolisimi pezzi.* Pentru transport manuscrisul a fost împachetat cu neglijenţă într-o cutie – *quam cum aperuissem infandam vidi ac deploravi papyrorum cladem* exclamă Peyron. Peyron a fost capabil să adune fragmentele împrăştiate la un loc şi le-a reparat pe nişte fâşii transparente.[74] Din nefericire substanţa folosită pentru fixare s-a deteriorat cu timpul, hârtia a devenit mai fragilă şi textul nu se putea citi uşor. Acesta a fost unul dintre motivele lui Rossi pentru amânarea publicării.[75]

Între papirusuri – *en tête de la masse de ces papyres* – Revillout a găsit o notă interesantă pe o bucată de hârtie separată. Se pare că aceste hârtii au fost depozitate odată de o anumită doamnă evlavioasă, al cărui nume numai Dumnezeu îl ştie, „în acest loc al Sfântului Ioan Botezătorul", cu intenţa să fie spuse rugăciuni pentru ea şi pentru familia ei. Nu este oferită nicio dată şi nu este deloc sigur dacă această colecţie se referă la toate documnetele sau numai la anumite documente particulare din ea. Trebuie să ne reamintim că documentele au venit de la Torino într-un stadiu sărac, confuz şi într-o dezordine deplină. Revillout a crezut că toată colecţia, după cum ştim acum a fost depozitată la Sfântul Ioan deja din primele decade ale secolului al cincilea sau în orice caz înainte de schismă.[76] Biserica Sfântului Ioan în Alexandria este

---

(1825), 78 şi de asemenea: *Lexicon Linguae Copticae, studio Amedei Peyron* (Taurini, 1835), pp. XXV-XXIV.

74 Amadeo Peyron, „Saggio di studi sopra papiri codici cotti et un stella trilingue del reale Museo Egiziano," în *Memorii,* XXIX (1825), 78 şi de asemenea: *Lexicon Linguae Copticae, studio Amedei Peyreon* (Taurini, 1835), pp. XXV-XXVI.

75 Rossi, în *Memorie,* seria II, XXXV (1884), 166.

76 E. Revillout, „Le Concile de Nicée, d'apres les textes coptes," în *Jurnalul asiatic,* seria VII (1873), 2, 217-222: Revillout dă aici o transcriere a notei dedicatorii; la acel timp el credea că toată colecţia a fost completată deja în primii ani ai Sfântului Chiril. Mai târziu a

bineînţeles celebrul Serapeum. Aceasta a fost transformată în biserică sub Teofil şi în 398 moaştele sfântului Ioan Botezătorul au fost transferate în noul *martyrion.* Pentru acest nume Biserica a început să fie cunoscută sub numele Sfântului Ioan. A existat o bibliotecă în această biserică.[77] Se pare că papirusurile de la Torino sunt de o dată mai târzie, probabil secolul al şaptelea.[78] În acest caz părerea lui Revillout nu se poate susţine.

Bolotov a contestat această datare timpurie pentru alte motive. Anumite documente din colecţie par să fie de o dată mai târzie, ca, de exemplu, falsa „Viaţă" a Sfântului Atanasie. Din nou este cu greu probabil că numeroasele omilii ale Sfântului Ioan Gură de Aur (autentice sau false) pot fi incluse în colecţia alexandrină în vremea Sfântului Chiril şi a lui Dioscor. Bolotov a sugerat că colecţia Drovetti a fost, de fapt, o parte din *Menologhionul* coptic sau Lecţioinar, complicat într-o mănăstire. Partea păstrată acoperă lunile *tout* şi *paopi* – adică primele luni ale anului liturgic. „Viaţa Binecuvântatului Aflu" trebuia citită în ziua a douăzeci şi una a lunii *tout*, care corespunde cu 18 septembrie. După cum Zoëga a arătat deja majoritatea documentelor memfitice (sau bohairice) din colecţiile borgiane şi din Vatican au fost de fapt *disjecta membra* ale unui Lecţionar care a originat în mănăstirea Sfântului Macarie în Scete: *olim pertinuise vicleantur ad lecţionarium, quod secundum menses diesque digestum adservabatur în monasterio S. Macarii în Scetis.*[79] Bolotov

---

devenit mai precaut şi a vorbit numai de *sfârşitul* pontificatului sfântului Chiril: *Le Concile de Nicée d'après les textes copte set les divers collections canoniques* (Paris, 1881), p. 112, nota în prefaţa publicării „vieţii" lui Afu el spune simplu: *înainte de schismă, – Revue Egyptologique,* III, 1, p. 28.

77 Cf. V. Bolotov, „Iz tserkovnoj istorii Egipta: I. „Razskasy Dioskora o khalkidonskom Sobore," în *Kristianskoe Chtenie* 1-2 (1885), 89-92.

78 A se vedea Th. Lefort, „Ισον = *Exemplum, Exemplar,"* în *Le Muséon,* XLVII, 1-2, 58: „vraisemblablement aux environs du VIIe siècle. Este doar o remarcă cazuală: Lefort nu dă nici un motiv pentru datarea sa.

79 Zoëga, *Catalogus,* p. 4.

a sugerat că un Lecţionar sau *Menologhion* similar a existat în limba sahidică. În conţinutul şi compoziţia sa se pare că acesta a diferit mult de versiunea macariană. În orice caz numele lui Aflu şi a altora nu apar deloc în *Synaxaria* târzie a Bisericii Copte în arabică.[80] În orice caz, documenete particulare în *Menologhion* sunt foarte uşor de nişte date mai diferite, inclusiv ceva material primar. Toată colecţia, chiar şi *Menologhionul* putea cu greu să fie completat prin 444 sau 451 după cum a mărturisit Revillout.[81]

Astfel, data fiecărui document particular trebuie să fie examinată separat. Data colecţiei poate oferii un *terminus ante quem* ultim. În cazul nostru, atunci când această dată este îndoielnică şi nesigură ea este irelevantă.

Acum, „Viaţa Binecuvântatului Aflu" a fost scrisă la un anumit interval de timp după moartea sa, dar cu greu de un contemporan apropiat, dat totuşi la un interval în care amintirile despre Sfânt erau proaspete. Stilul scriitorului este naiv şi patetic, dar cinstit şi sobru, fără adaosuri legendare şi fără accentul pus pe miraculos, care este atât de caracteristic aghiografiei coptice târzii. Bolotov a privit „Viaţa" ca fiind în general de încredere.[82] Drion a fost de aceiaşi opinie: *le papyrus porte en lui-méme un cachet indubitable d'historicité.*

Drioton a sugerat că aghiograful necunoscut ar fi putut avea la dispoziţie anumite documente oficiale; descrierea disputei între Aflu şi Teofil s-a bazat pe o înregistrare oficială făcută formal de un funcţionar episcopal: *un procès-verbal de quelque notaire épiscopal.* Pe de altă parte, scriitorul nu era conştient de situaţia

80 Bolotov a presupus că *Sinaxarul* arabic al lui Michael, episcop de Atrib şi Maglig (secolul al XIII-lea) se baza pe versiunea macariană. A se vedea Georg Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur,* II (Citta del Vaticano, 1947), 416 ff. Istoria *Sinaxarului* arab nu poate fi trasată deplin.

81 Bolotov, *Zhitie,* pp. 340-343.

82 Bolotov, *ibid.*, pp. 343-346.

complexă şi controversială în care a avut loc disputa şi prin urmare nu a avut niciun interes să fie tendenţios: el a avut o „acurateţe oarbă” – *une exactitude aveugle*, după cum s-a exprimat Drioton.[83] Se mai poate adăuga că descrierea sa a episcopatului lui Aflu, în secţia finală a „vieţii”, are caracterul unei naraţii istorice.

Singura dată sigură în biografia lui Aflu este cea a disputei cu Teofil. Ar fi putut avea loc în 399. În acest an Aflu era deja un om îmbătrânit, un eremit renumit. În conformitate cu „Viaţa”, trei ani mai târziu el a fost făcut episcop de Teofil şi episcopatul lui se pare că a avut o durată lungă. El moare ca un om bătrân. Aceasta ne aduce în a doua decadă a secolului al cincilea. „Viaţa” pare să fie scrisă într-o zi în care evenimentele turbulente ale timpurilor lui Teofil au fost uitate în cercurile monahale. A trebuit să treacă ceva timp până ce „Viaţa” a fost inclusă în *Melonoghion.* Astfel se pare că toată colecţia a fost completată în ultima parte a secolului al cincilea.

II

Aflu a fost evident un om simplu şi rustic: discuţiile sale erau „cu fiarele sălbatice”. El nu locuia cu oamenii şi evita riguros compania lor. Numai în ziua Paştelui el obişnuia să apară în oraş, la Oxyrhynchus, „să asculte predica” din biserică. El ducea o viaţă solitară între fiare şi ele erau prietenii lui – eremitul şi fiarele. Ele aveau grijă de el. În timpul iernii ele se adunau în jurul lui şi îl încălzeau cu respiraţia lor. Ele îi aduceau şi de mâncare. Când târziu în viaţă, Aflu a fost nominalizat de Teofil pentru slujirea episcopală în Oxyrhynchus, el nu a putut fi găsit. Oamenii din oraş nu îl cunoşteau. Ei au întrebat monahii locali despre el şi s-a întâmplat ca unul din monahi să-l cunoască de mai înainte. El a sugerat că Aflu trebuie să fie în sălbăticie, „ca şi cum el nu locuia cu

83 Drioton, pp. 93-94. Marcel Richard crede că Drioton a exagerat puţin valoarea istorică a „Vieţii”: „Les Écris de Théophile d’Alexandrie,” în *Le Muséon,* LII, 1-2 (1937), 36, nota 16.

oamenii, ci cu fiarele” şi a avertizat în avans că Aflu ar fugi cu siguranţă dacă i s-ar fi spus motivul pentru care a fost căutat. În cele din urmă Aflu a căzut în plasa pe care vânătorii au pus-o pentru fiare. Cam atâtea avem de învăţat din „Viaţa Binecuvântatului Aflu”. Tabloul este simultan de proastă calitate dar şi idilic.

Un episod interesant este inclus în *Narratio Ezechilis mohanchi de vita magistri sui Pauli.* Textul coptic a fost publicat deja de Zoëga cu o parafrază latină, dintr-un manuscris Borgian şi a fost republicată încă odată de Amélineau, care a efectuat şi o traducere franceză.[84] Ava Paul de Tamwah (sau Thmoui) era cunoscut pentru excesele sale ascetice de un caracter aproape sinucigaş. El locuia pe muntele Antinoe. În ultimii săi ani Paul a fost asociat intim cu ava Bişai (Psois), unul dintre cei mai timpurii locuitori în Scete şi întemeietorul unei mănăstiri importante de acolo.[85] Iezechil, un discipol apropiat a lui ava Paul a scris o descriere a călătoriei lor comune în deşert, în cursul căreia s-au întâlnit cu Aflu. Amélineau a înclinat să socotească naraţiunea ca şi o ficţiune, *un livre de pure imagination.* Numele de Iezechil a fost doar o mască şi povestea a fost compilată mult mai târziu. Amélineau a recunoscut că anumite trăsături din poveste au fost cu adevărat de interes în istoria ideilor.[86] Indiferent ce ar putea fi spus de forma literară a naraţiunii, nu există niciun motiv real să îi negăm miezul realist. Călătoria în

84 Zoëga, *Catalogus,* pp. 363-370. (Codex. Sahid. CLXXXII): E. Amélineau, „Monuments pour servir à l’Histoire de l’Egypte Chrétienne,” în *Mémoires* publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire, IV, 2 (Paris, 1895), 515-516 (introducere) şi 759-769 (text şi traducere).

85 A se vedea de exemplu De Lacy O’Leary, *Sfinţii Egiptului,* (Londra, 1937), pp. 223-224 şi 106-107; Hugh G. Evelyn White, *Mănăstirile de la Wadi’n Natrun,* partea II: Istoria mănăstirilor din Nitria şi Scete (New York, 1932), pp. 158 ff; de asemenea în arabă *Synaxarium Alexandrinium,* sub al şaptetea Paopi, – Corpus Scripturorum Christianorum Orinetalium, Scriptores Arabici, seria III, t. 18 (Roma, 1922). Traducere latină de J. Forget.

86 Amélineau, *Monumente*, p. 516.

deşert poate fi o maşinaţie literară, un mijloc de a lega împreună variate *dicta* şi episoade, dar *dicta* şi episoadele pot fi încă genuine şi autentice. În momentul de faţă suntem interesaţi numai de un episod din povestea lui Iezechil, întâlnirea avei Aflu cu ava Paul. Avem aici o paralelă comună cu „Viaţa”.

Am călătorit la sud de muntele Terab până am ajuns la sud de Kos. Jos în vale am găsit nişte antilope şi în mijlocul lor era un monah. Tatăl meu a înaintat, l-a salutat şi i-a spus „cum te numeşti?” El a spus „numele meu este Aflu”. Pomeneşte-mă şi pe mine, părintele meu, sunt ava Paul şi fie ca Domnul să îmi săvârşească viaţa creştineşte”. Părintele meu i-a spus, „de câţi ani eşti în acest loc?” El a răspuns, „de cincizecişipatru de ani”. Atunci tatăl meu a zis, „cum ai putut să trăieşti cu aceste antilope?” El a răspuns: „hrana mea este aceiaşi cu a acestor antilope, adică buruienile câmpului şi aceste verdeţuri”. Tatăl meu i-a spus, „nu îngheţi iarna sau nu te coci vara?” El a răspuns, „când este iarnă dorm în mijlocul acestor antilope şi ele mă încălzesc cu vaporii din gura lor. Când este vară ele se adună şi îmi fac umbră astfel încât căldura să nu mă deranjeze”. Tatăl meu i-a spus: „pe bună dreptate că ţi s-a dat epitetul de Ava Aflu Antilopă”. În acel moment am auzit o voce care ne-a zis: „Acesta să îi fie numele în tot restul veşniciilor pământului. Am fost înmărmuriţi de ceea ce s-a întâmplat atât de curând şi l-am salutat. Apoi am plecat.”[87]

Aflu nu a fost singurul din deşertul egiptean care să practice această formă particulară de înstrăinare ascetică, ξενιτεία. În documentele aghiografice din acele timpuri sunt menţionaţi adesea eremiţi care locuiau cu fiarele în sălbăticie.[88] Acum, Wilhelm Bousset a afirmat că aceste

87 Traducerea engleză citată în text a fost făcută pentru mine de profesorul Thomas O. Lambdin de la Universitatea Harvard căruia doresc să îi mulţumesc.

88 A se vedea de exemplu, capitolul „Despre sfinţii anahoreţi.” Textul grec a fost publicat de F. Nau: „Capitolul περί άναχωρητών άγίων şi

povestiri nu erau decât legende sau novele. Eremiţii paradisiaci, plimbându-se cu animalele, au existat numai în imaginaţia poetică, nu şi în viaţa reală: „nur in der Gestalt legendarischer Erzählungen und nicht în greifbarer Wirklichkeit". Monahii de la Scete erau mai raţionali şi mai sobrii în sârguinţele lor ascetice şi nu au fost de acord cu monahii plimbăreţi.[89] Acest fel de ascetism special şi grosolan – „das tierartige Umherschweifen in der Wüste",

---

sursele Vieţii Sfântului Pavel de Tebaida," în *Revue de l'Orient Chrétien,* X (1905), 387-417. Nau credea că a fost una dintre cele mai primare scrieri ascetice în Egipt şi a fost folosită de Ieronim: „una dintre primele scrieri ascetice ale Egiptului" (387). Un anumit anahoret îşi relatează experienţele sale în deşert: όρώ βουβάλους έρχομένους καί τόν δούλον τού Θεού γυμνόν (410); ήν τις άναχωρητής βασκόμενος μετά τών βουβάλων (414, nota 22). O versiune latină veche a acestui capitol de subdiaconul Ioan a fost publicată deja de Rosweyde, *De vitis Patrum,* liber VI, libellus 3, – retipărită în ML LXXIII, 1004-1014: *„vidi bubalos venientes, et illum servum Dei venientem cum eis nudum"* (1009); *„vidit... hominem pascentem tanquam bestiam"* (1008). Anumite fragmente a unei traduceri copte au fost publicate deja de Mingarelli, *Aegyptiorum Codicum Reliquiae Venetis in Bibliotheca Naniana asservate* (Bononiae, 1758), pp. CCCXXXVII-CCCXLIII. O versiune siriacă este în cartea lui Anon Işo *Paradisus Patrum*: publicată de Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum,* VII (Paris, 1897), 252-260 şi cu o traducere engleză, de E. W. Budge, *Cartea raiului,* etc., (Londra, 1904), I, 358-362 (traducere). Există câteva poveşti spuse de oameni diferiţi; una dintre ele este atribuită lui Ava Macarie din Egipt. Acelaşi material este folosit în „Viaţa şi conversaţia" lui Ava Onufrie (sau Benofer). Textul copt a fost publicat de două ori: de E. Amélineau, „Voyage d'une moine égyptean dans le désert," în *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archeologie Egyptiennes es Assyriens* V (Paris, 1884), 166-194 şi apoi de E. W. Budge, *Martirii coptice, etc în dialectul Egiptului de Sus* (Londra, 1914), pp. 455-473. De fapt este o descriere a unei călătorii în deşert de ava Pafnutie. O traducere latină antică a fost publicată de Rosweyde, – retipărit în *ML* LXXIII, 211-222. – O pericopă interesantă a eremiţilor care călătoreau se găseşte printre *Zicerile Părinţilor* a unui manuscris grec în arhivele Bibliotecii de Companie în Philadelphia (Comentariu grec, 1141), – a se vedea Edwin C. Tappert, „Un manuscris aghiografic grec în Philadelphia," în *Tranzacţiile Asociaţiei Filologice Americane* LXVIII (1937), 264-276. O selecţie a pasajelor din acest manuscris este dată în traducerea engleză de E. Tappet, „Înţelepciunea deşertului: zicerile anahoreţilor," în *The*

după fraza lui Bousset – a apărut probabil în Siria sau Mesopotamia şi pentru acea arie este atât de bine atestată în sursele autentice că niciun fel de îndoială rezonabilă nu se poate ridica cu privire la istoricitatea practicii. Sozomen vorbeşte de eremiţii din Siria şi din părţile adiacente ale Persiei care sunt numiţi βοσκοί, din cauza felului lor de viaţă: ei nu aveau niciun fel de case şi locuiau constant pe munţi. „La vremea mâncării, ei luau fiecare o seceră şi mergeau în munţi să taie iarbă ca şi cum ar fi turme la păscut – καθάπερ νεμόμενοι". Sozomen îi enumerează cu numele pe cei care au ales acest fel de „filosofie" (VI, 33). Înţelesul primar al cuvântului βοσκός a fost de păstor sau cioban. Dar această legătură a fost folosită mai mult în sensul de βασκόμενος νεμόμενος.[90] În Palestina au fost numeroşi ascetici care au practicat acest fel de viaţă sau

Lutheran Quarterly IX (1957) 157-172. „Acum oamenii au pus capcane şi au prins antilope şi aşa a fost prins monahul. Raţiunea lui i-a spus, scoate-ţi mâna şi scapă-te. Dar el i-a spus raţiunii sale, dacă tu eşti un om eliberează-te şi mergi la oameni. Dar dacă eşti o antilopă, atunci tu nu ai mâini. Şi el a stat în capcană până dimineaţa. Când au venit oamenii să prindă antilope şi au văzut monahul în cursă au fost pătrunşi de frică. Monahul nu a spus nimic şi ei l-au eliberat şi l-au lăsat să plece. El a plecat fugind în urma antilopelor în sălbăticie." (p. 168).

89 W. Bouset, „Das Mönchtum der sketischen Wüste," în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XLII (1923), 31 ff.; Hans Frhr. von Campnehausen, *Die asketische Heimatslösigkeit im altkirchlichen und frühmittelaterlichen Mönchtum* (1930), acum tipărit în *Tradition und Leben, Kräfte der Kirchengeschichte, Aufsätze und Vorträge* (Tübingen, 1960), pp. 293-294.

90 A se vedea Arthur Vöbus, *Istoria ascetismului în orientul siriac,* I (Louvain, 1958 – *C.S.C.O.,* Subsidia 14), 138 ff., şi II (Louvain, 1960 – *C.S.C.O.,* subsidia 17), 19 ff. Profesorul Vöbus discută pe larg caracterul exotic şi sălbatic al anahoretismului sirian primar: aceiaşi sălbăticie devine manifestă în felul în care aceste texte fac o comparaţie între viaţa monahismului şi viaţa animalelor. O trăsătură care apare frecvent în aceste surse este aceasta, că monahii au devenit companiile animalelor sălbatice. Efrem îi invită pe cititorii săi să facă turul cu el să vadă aceşti monahi şi adaugă: „iată ei se amestecă cu cerbii şi sar cu căprioarele." Mai mult se afirmă că o viaţă apropiată cu a animalelor şi natura este prerechizita acelei sfere singure în care poate fi obţinută pocăinţa" (II, p. 27).

unul similar. Existau cei care locuiau în munţi, vizuini şi peşterile pământului şi alţii care obişnuiau să locuiască cu animanele sălbatice – νέμονται δέ τήν γήν, βοσκούς καλούσι… ώστε τώ χρόνω καί θηρίσις συναφομοιούσθαι (Evagrie Schol., *Hist. Eccl.,* I, 21).

Există motive întemeiate să presupunem că aceiaşi metodă rigidă şi radicală de retragere ascetică a fost practicată în Egipt. Este curios să ştim că Ava Aflu nu a fost singurul căruia i s-a dat porecla de „Antilopă". După Ioan Casian, porecla i-a fost dată şi Avei Pafnutie care a fost în orice caz o personalitate istorică. Trebuie citat tot pasajul (Coll. III. I). *Ubi rursum tanto fervore etiam ipsorum anachoretarum virtutes superans desiderio et intentione jugis ac divinae illius theoriae cunctorum devinabat aspectus, vastiora et inaccesibilia solitudinis pentrans loca multque în eis tempore delitenscens, ut ab ipsis quoque anachopretis difficulter ac rarisime deprehensus angelorum cotidiano consorţio delectari ac perfuit crederentur atque ei merito virtutis hujus ab ipsis inditum fuerit Bubali cognomentum.* Ultima frază este uimitoare: care este legătura între *consortium angelorum* şi *Bubali cognomentum.* Evident trebuie să fie un alt motiv pentru această poreclă specială. Pafnutie obişnuia să se retragă în *inaccesibilia solitudinis loca*, dincolo de eremiţi. Ar fi prea mult să sugerăm că el locuia cu animalele sălbatice? – în acest caz *cognomentum* ar fi bine motivat. În acest moment ar trebui adăugat că povestea sau călătoria în sălbăticie, cunoscută ca şi „Viaţa şi Conversaţia" lui Ava Onufrie, unde au fost întâlniţi „eremiţi goi", este atribuită lui Pafnutie. Pe de altă parte, Ava Pafnutie din Scete a fost singurul liber de acolo care după Ioan Casian s-a opus monahilor care s-au revoltat împotriva lui Teofil în legătură cu *Epistola* sa din 399 împotriva antropomorfiţilor.

De fapt, principiul primar ale anahoreţilor a fost: φεύγε τούς άνθρώπους καί σώζη (*Zicerile Părinţilor,* Arsenie I, Cotelerius, *Ecclesiae Graecae Monumenta,* I, p. 353). Retragerea şi renunţarea a fost de obicei justificată

de exemplele biblice: chipul lui Ilie şi a altor profeţi, a Sfântului Ioan Botezătorul şi chiar a apostolilor au fost citaţi şi numele lor citate.[91] Poate fi reamintită Epistola către Evrei. Calea anahoreţilor a fost calea profeţilor şi a apostolilor. În acest fel obişnuia Ava Aflu să îşi explice modul de viaţă ciudat şi deosebit. El a fost întrebat de oameni, la anii bătrâneţii, când deja era episcop, despre motivele vieţi sale deosebite. Ca răspuns el a citat Scriptura. Nu se spune în Evanghelie că însuşi Hristos a stat în sălbăticie „cu fiarele sălbatice" (Marcu 1; 13). Nu a spus despre sine binecuvântatul David: „am fost ca un animal înaintea Ta?" (Psalmul 73, 22). Nu a umblat oare Isaia, prin porunca Domnului, desculţ şi dezbrăcat (Isaia 20; 2)? Acum, dacă Hristos şi marii Săi sfinţi s-au smerit şi s-au lepădat de sine atât de mult, era cu mult mai imperativ pentru el să facă acelaşi lucru – un om sărac şi slab.

Un om simplu şi rustic, Aflu a fost un om o evlavie genuină, cu o voinţă puternică şi cu o minte pătrunzătoare. În conformitate cu „Viaţa" Teofil a fost mult impresionat de Aflu: el îi părea un „om obişnuit", un ἰδιώτης, dar vorbirea lui era cea a unui om înţelept. În ultimii săi ani, atunci când a fost făcut episcop – împotriva voinţei lui, Aflu arătat că este capabil de un zel şi o înţelepciune pastorale neobişnuite. Chipul portretizat în „Viaţa Binecuvântatului Aflu" este cât se poate de impresionant. Aflu a fost un episcop eficient şi activ, deşi a acceptat această laudă cu multă greutate. El şi-a menţinut obiceiurile lui personale. El nu a locuit în oraş, ci într-o „mănăstire" de afară – în legătură cu aceasta cuvântul „mănăstire" înseamnă evident o chilie solitară, care de fapt are înţelesul primar al acestui cuvânt.[92] El venea în oraş numai la sfârşitul

91 A se vedea B. Steidle, *O.S.B.,* „Homo Dei Antonius," în *Antonius Magnus Eremita* (356-1956); *Studia Anselimana*, 38 (Roma, 1956), 148-200.

92 Cuvântul μοναστήριον apare pentru prima dată în Filon, *De vita contemplativa,* M. 475.13: οίκημα ίερόν, ό καλείται σεμνείον καί μοναστήριον. Este denotată aici o cameră privată sau o cămară

săptămânii. Sâmbetele obişnuia să adune toţi oamenii în biserică şi să-i instruiască toată ziua. Apoi îşi petrecea noaptea în rugăciune şi psalmodiere, până la vremea slujirii. După slujbă obişnuia să educe până la căderea nopţii. Seara se întorcea la locul său, până la sfârşitul săptămânii următoare. În acest fel el se străduia să combine *anahoreza* cu datoriile episcopale. Trebuie avut în vedere că în acele zile Oxyrhynchus a fost un oraş deosebit. După Rufin, *multo plura monasteria quam domus videbantur* (*hist. monach.,* cap. V – bineînţeles în acest text *monasterium* denotă chilia solitară; cf. textului grec, ed. Festugière, *Subsidea Hagiografica,* 34 [1961], 41-43). Oraşul era mai mult un oraş monahal: *sed nec portae ipsae, nec turres civitatis, aut nullus omnio angulus ejus, monachorum habitaionibus vacat, quique per omnem partem civitatis, die ac nocte hymnos ac laudes Deo references, urbem totam quasi uman Dei, ecclesiam faciunt.* Era un oraş mare: după Rufin erau acolo 20.000 de fecioare şi 10.000 de călugări.[93]

Aflu era în special interesat de cei săraci şi nevoiaşi şi cu toţi cei care au suferit nedreptăţi. El a organizat viaţa materială a bisericii sale, numind un slujitor special pentru această datorie, astfel încât să fie întotdeauna cineva care să-i ajute pe nevoiaşi. El aproape că a abolit sărăcia din turma sa.[94] El a aplicat în biserică o disciplină strictă: nici

---

rezervată pentru meditaţie şi rugăciune solitară (cf. ταμείον în Matei 6: 6, 24: 26, Luca 12; 3). Acest pasaj a lui Filon a fost citat de Eusebiu, *HE,* II, 17, 9. Cuvântul nu apare în nici un alt text grec până la sfârşitul secolului al treilea şi în acest timp dobândeşte înţelesul unei acomodări pentru un monah sau un eremit simplu. În acest sens a fost folosit cuvântul de Sfântul Atanasie şi deasemena în *Historia Lausiaca.* Vezi nota lui Fred. C. Conybeare, în ediţia sa, *Filon despre viaţa contemplativă* (Oxford, 1895), p. 211. Cf. *Vita Epiphanii,* cap. 27; *Epifanie* a vizitat Hierakas, *έν τώ* μοναστηρίω. Pe la sfârşitul secolului a-l patrulea cuvântul μοναστηρίω a început să însemne „mănăstire."

93 Cf. Georg Pfeischifter, „Oxyrhyncos, Seine Kirchen und Klöster, Auf grund der Papyrfunde," în *Festgabe alois Knöpfler* (Freiburg i-Br., 1917), pp. 248-264).

94 Cf. *Hist. monach.,* V; *ipsi quoque magistratus et principales cuvitatis et reliqui cives studiose per singulas portas statuunt qui*

unei femei nu i se permitea să se împărtăşească dacă venea cu o rochie colorată sau cu bijuterii. Aflu era preocupat nu numai cu ofensaţii ci şi cu ofensatorii, atunci când ei încălcau legea lui Dumnezeu şi erau în pericolul condamnării. Era strict cu tipicul bisericesc... Candidaţilor lui la hirotonie obişnuia să le ceară cunoştinţe scripturistice largi şi îi examina chiar el. Ocazional avea viziuni şi în acest fel obişnuia să înveţe despre ce se întâmplă în oraş. Ultimul său avertisment către clerici pe patul de moarte a fost să nu caute poziţii înalte. Cu greu putea păstra ceea ce a dobândit ca şi eremit, când a devenit episcop şi când a fost episcop, el nu a dobândit nimic. Evident nu era doar un portret idealizat, ci chipul unei persoane vii cu trăsături individuale distinctive.

În „zicerile Părinţilor" există o pericopă interesantă cu privire la Aflu, o paralelă strânsă între ultimul său avertisment care este înregistrat în „Viaţă."[95] Ca şi eremit Aflu a dus o viaţă severă. A dorit să continue tot aşa după ce a devenit episcop, dar a fost incapabil să se ţină de acelaşi regim – οὐκ ἴσχυσε. În disperare, s-a prostrat l-a pământ înaintea lui Dumnezeu şi L-a întrebat dacă este din cauza episcopatului că harul s-a depărtat de la el: μή ἄρα διά τήν ἐπισκοπήν ἀπήλθεν ἡ χάρις ἀπ' ἐμου. Nu, a fost răspunsul în revelaţie. Dar, atunci când a fost în deşert şi nu era niciun om – μή ὄντος ἀνθρώπου – Dumnezeu îl ajuta: ὁ θεός ἀντελαμβάνετο. Acum, când era în lume, oamenii au grijă de el (Cotelerius, pp. 398-399; cf. *Verba Seniorum,* XV. 13, ML LXXIII, c. 956). Accentul de aici cade pe antiteză: ἔρημος şi κόσμος. Acest episod este citat fără numele lui Aflu de Sfântul Isaac Sirianul şi acest lucru îi arată popularitatea. Contextul în care apar citatele în Sfântul Isaac ne ajută să cuprindem înţelesul deplin. Acesta apare în „Tratatul în întrebări şi răspunsuri", cu

---

observarent ut sicubi apparuit peregrinus aut puper, cercatim ad eum qui praeoccupipavrit adductus quae sunt necessaria consequantur. – Această descriere a oraşului Oxyrhynchus se referă la ultimele decade ale secolului patru.

95 Numele grec este Ἀπού.

privire la viaţa celor care locuiesc în sălbăticie sau în singurătate. Se ridică întrebarea: de ce sunt „viziunile şi revelaţiile" date uneori anumitor oameni, în timp ce altora nu le este oferit nimic, deşi s-au nevoit mai mult. Acum, viziunile şi revelaţiile sunt oferite adesea celor care pe baza zelului lor fervent au fugit din lume, „abandoând-o deplin în disperare şi retrăgându-se din locurile locuite de oameni, urmând lui Dumnezeu, goi, fără nădejde sau ajutor de la ceva vizibil, asaltaţi de frica dezolării sau înconjuraţi de pericolul morţii din cauza foamei sau a bolii sau a oricărui al rău şi de cei care sunt aproape de deprimare". Pe de altă parte, „atâta vreme cât omul primeşte consolare de la cei apropiaţi ai săi sau de la aceste lucruri vizibile, consolarea cerească nu îi apare". Acesta este răspunsul; apoi urmează ilustraţiile. A doua este povestirea lui Aflu (dar numele nu ne este oferit). „Un alt martor la aceasta este cel care a dus o viaţă de singurătate în pustietate *şi care a gustat adesea din consolările oferite de har*. *Grija lui Dumnezeu a devenit vizibilă lui într-o apreciere manifestată;* dar când s-a apropiat de *lumea locuită* şi a văzut aceste lucruri ca fiind obişnuite, *el nu le-a găsit.* El l-a căutat pe Dumnezeu pentru ca adevărul acestei probleme să îi fie cunoscut, spunând: probabil, Domnul meu, harul s-a retras de la mine pe baza demnităţii mele episcopale? I s-a răspuns: nu. Dar apoi, *era deşertul* unde nu existau oameni şi Dumnezeu a dăruit ţie."[96]

În acest context pericopa din *Pateric* vine într-o lumină mai clară. „Harul" care i-a fost dat lui Aflu în sălbăticie a fost de fapt o *harismă* sau mai bine spus o *charismata* – a viziunilor şi a consolaţilor. Cu ajutorul lui Dumnezeu Aflu a fost capabil în sălbăticie să îşi practice rigida sa σκλκηραγογία. Acum a devenit imposibil – „în lumea locuită", în comunitatea oamenilor. Aflu era un

96 *Tratatele mistice ale Sfântului Isaac Sirianul*, traduse din textul siriac Bedjan, cu Introducere şi note, de A. J. Wensinck (Amsterdam, 1923) (*Verhandelingen der K. Akademie van Wetenschapen,* Afdeeling Letterkunde, N.R. Deel XXIII), pp. 166-167; cf. versiunii greceşti, ed. Nichifor Theotoki (Leipzig, 1770), pp. 500-501.

harismatic, un πνευματικός, dar harismaticii trebuie să locuiască în singurătate sau în deşert şi nu „în lume”. Este interesant de observat că autorul „Vieţii” lui Aflu îi menţionează extazele numai în trecere. El este mult mai interesat de faptele sale măreţe. A fost autorul un monah?

În conformitate cu „Viaţa”, în primii săi ani Aflu a trăit în ascultare faţă de nişte oameni credincioşi – unii dintre ei învăţaţi de „ucenicii apostolilor”. După moartea lor, Aflu a rămas singur cu excepţia unui frate, probabil un novice, pe care l-a educat în căile raiului. Astfel Aflu a trăit într-o comunitate şi a ales mai târziu viaţa solitară. Este posibil ca el să fi trăit într-o comunitate de eremiţi. Nu era ceva neobişnuit ca în acele vremuri. Chiar şi membrii unei comunităţi cenobitice se retrăgeau în viaţa de singurătate. Nu a fost nimic special în această schimbare. Din nefericire, în acest moment textul copt este deficient: există o lacună de o lungime indefinită. Totuşi avem ceva informaţii adiţionale în „Viaţa Avei Pavel”: Aflu a fost făcut monah de Ava Antonie de la Scete şi a rămas în deşert pentru cincizecişipatru de ani.

În acest moment Drioton trage o concluzie nesăbuită că Aflu s-a sfârşit într-o comunitate audiană. Argumentul său este tensionat şi ciudat, vag şi nesigur.[97] Mai întâi el

97 Drioton, pp. 116-118. – Cel mai actual sumar de informaţie asupra audienilor este realizat de H. Ch. Puech, în *Realexikon für Antike und Christentum, sub voce,* I (1950), coll. 910-915. Puech avertizează asupra identificării indiscriminatorii a audienilor cu antropomorfiţii egipteni, dar el admite, referindu-se la articolul lui Drioton, posibilitatea unei influenţe audiene în Egipt. Mişcarea audiană, care s-a dezvoltat gradual într-o „sectă,” a apărut în Mesopotamia şi apoi s-a răspândit în Siria iar mai târziu în Sciţia unde a fost exilat Audius. – H. G. Opitz, în articolul său despre Teofil, în Pauly-Wissova-Kroll *Realenzyclopädie,* II R., Hb. 10 (1934), sp. 2154 îşi rezervă opinia sa cu privire la acest subiect: „es ist nicht leicht zu entschiden, ob Afu wirklich Audianer war”; Agostio Favale, *Teofilo d’Alessadria* (354-412), *Scritti, Vita e Dottina* (Torino, 1958, citat de Drioton, dar nu este sigur de caracterul audian an monahilor antropomorfiţi (pp. 93-95). Giuseppe Lazzati, *Teofilo d’Alessandria* (Milano, 1935), nu îl menţionează pe Afu deloc şi menţionează pe scurt conflictul antropomorfit (pp. 31-33).

afirmă că învăţătorii lui Aflu sunt desemnaţi aşa de „tainic” în „viaţă” ca să dea impresia că se aflau într-un grup „separat”: „ces hommes que le papyrus désigne si mysterieusement donnent bien l’impression d’être des sépares”. De fapt nu este nimic tainic în text. Frazarea este mai mult trivială şi convenţională: Aflu a venit din compania unor părinţi „credincioşi” şi venerabili. Aceşti părinţi au fost instruiţi de „ucenicii apostolilor. Această frază ar putea părea mai întâi caracteristică. Pentru Drioton este o evidentă legătură audiană: „un trait bien Audien”. În legătură cu aceasta Drioton îşi reaminteşte pretenţiile de a urma „tradiţia” apostolică cu privire la practicile pascale. El admite că de fapt nu există nici cea mai mică aluzie în „viaţa” lui Aflu (care este întradevăr singurul document în care sunt menţionaţi învăţătorii lui Aflu) cu privire la practicile pascale. Este evident, din contră ca Aflu a urmat calendarul obişnuit al Bisericii din Alexandria. Mai mult, în „Viaţă” nu este niciun fel de referinţă la *tradiţia* apostolică. Se afirmă doar că părinţii lui Aflu au fost instruiţi de *ucenicii* apostolilor, *mathetai.* Întrebarea se ridică cu privire la conotaţia care a avut-o sau ar fi putut-o avea acest termen în idiomul eccelsiastic sau monahal al secolului al patrulea. Nu este dificil să aflăm.

De fapt, monahismul primar din Egipt şi din alte locuri a pretins întotdeauna că urmează modelul apostolic şi termenul „apostolic” a fost folosit, larg şi persistent să detroneze sârguinţele apostolice – renunţare, sărăcie, viţă de pribeag şi cele asemenea. Termenul se aplică în special eremiţilor. Înseşi retragerea din lume a fost privită ca şi o acţiune apostolică, ca şi o imitaţie a ucenicilor care au lăsat toate şi i-au urmat lui Hristos (cf. Luca 5: 11 – ἀγέντες πάντα). Această idee este implicată pe larg în marea „Viaţă a lui Antonie”, deşi nu este folosit însuşi termenul.[98] Eusebiu accentuiază că Origen a insistat emfatic pe porunca evanghelică a săsăricei – a nu avea

98 Cf. Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim Grieschischen Mönchtum* (Leipzig, 1898), pp. 141 ff., 183 ff.

niciun fel de posesiune (VI, 3, 10). Vorbind de Therapeutai, Eusebiu foloseşte termenul: άποστολικοί άνδρες, tocmai fiindcă ei erau dedicaţi practicilor ascetice (II, 17, 2). Richard Reitzenstein a arătat deja că pentru Eusebiu termenul de „viaţă apostolică" a avut un înţeles definit şi stabilit: însemna ascetism.[99] Ascetismul este implicat în sârguinţele pnevmatice. După fraza lui Reitzmstein, „der vollkommene Asket ist έμπνευσθείς ύπό Ίησού ώς οί άπόστολοι, ei ist der άνήρ άποστολικός."[100] În special eremiţii sunt oameni apostolici şi viaţa lor este apostolică. Acesta era un lucru obişnuit în literatura secolelor al patrulea şi al cincilea.[101] Sunt destule două exemple în acest moment. Vorbind despre persecuţie de sub Valens, Socrate menţionează episcopul novaţian Angelius: „care a dus o viaţă apostolică – βίον άποστολικόν βιούς – fiindcă a umblat întotdeauna descuţ şi a folosit numai o haină, luând seama la injuncţiunile Evangheliei" (IV, 9). Epifanie foloseşte termenul în acelaşi sens: άποταξάμενοι καί άποτολικόν βίον βιούντες. Sunt egalate renunţarea şi „viaţa apostolică". De fapt Epifanie discuta aici secta encratită a apostolicilor: acest nume accentuiază dedicarea lor faţă de modelul apostolic de vieţuire. Epifanie expune cu ascuţime intoleranţa şi exclusivitatea lor, dar admite că modelul renunţării este cu adevărat apostolic. Apostolii nu aveau nicio posesiune: άκτήμονες

99 R. Reitzenstein, „Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius," în *Sitzungesberichte der Heidelberger Akademie der Wissenchaften,* Phil.-Hist. Klasse (1914), No. 8, pp. 54 ff.

100 R. Reinzestein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca* (Göttingen, 1916), p. 89; cf. întregului capitol 4, „Der Mönch als Apostel."

101 Cf. *Les Pères du Désert,* Textes choisis et présentés par René Draguet (Paris, 1942), p. XXXV: „Dans les documents pachomiens, le cenobitisme strict est communément appelé la voie apostolique, la voie supérieure des apôtres." A se vedea Louis Bouyer, *La spiritualité des Pères* (Paris, 1960), 369 şi Dom Germain Morin, *L'idéale monastique e. la vie* Chrétienne *des premiers jours,* Troisième édition (Paris, 1921), pp. 66 ff. în acest sens cuvântul „viaţă apostolică" a fost folosit de Rupert de Deutz în tratatul său *De vita vere apostolica* (ML CLXX, 611-664).

ὑπάρχοντες. Însuşi Domnul cât a fost în carne nu a avut niciodată nimic pământesc: οὐδέν ἀπό τής γής έκτήσατο (Panar., haeres. XLI, al. LXI, c. 3, 4).

Ar fi bine să concluzionăm că expresia „ucenicii Apostolilor" este folosită în „Viaţa binecuvântatului Aflu" numai pentru a denota modul lor de viaţă strict ascetic. Ei au fost ἀποστολικοί ἀνδρες. În mod sigur nu este nimic *„bien Audien"* în frază şi tot argumentul lui Drioton se bazează pe o simplă neînţelegere.

În cele din urmă, Drioton cere atenţie faptului că comunitatea învăţătorilor lui Aflu s-a sfârşit aproximativ în timpul în care, după Epifanie, comunităţile audiene au intrat în declin. Acesta este un argument şubred: o coincidenţă simplă în timp nu dovedeşte nimic, nici identitate nici legătură. Mai mult decât atât, nu există nicio evidenţă că mişcarea audiană s-a extins în Egipt. Este semnificativ că niciun duşman al „atropomorfiţilor" egipteni nu au sugerat vreo legătură sectară, chair şi în focul luptei, deşi, bineînţeles că ar fi fost un argument bun în luptă. Drioton începe pur şi simplu cu presupunerea că audienii au fost singura sursă din care puteau venii convingerile „antropomorfite". El nu i-a în seamă posibilitatea că argumentaţia „antropomorfită" putea deriva dintr-o altă sursă. Drioton este obligat să admită că poziţia lui Aflu a fost mult mai calificată decât cea a audienilor istorici… El găseşte poziţia sa „eretică", deşi nu este sigur ce priveşte el ca fiind eretic în expoziţia oferită în „Viaţă".

Ca să sumarizăm, argumentele lui Drioton nu pot substanţa pretenţia sa că Aflu a provenit dintr-un mediu audian şi că învăţătorii lui erau „aderenţi autentici ai unei secte pe punctul de dispariţie" – „les adhérents autentiques d'un schisme finissant". Nu putem decât să regreatăm că Drioton şi-a pus presupoziţia lui reprobabilă în însuşi titlul unui articol de al său care altcumva ar fi fost competent şi interesant: „La discussion d'une moine anthorpomorphite audien…" Această presupoziţie l-a orbit atât de mult pe Drioton că el a eşuat să cuprindă

adevăratul subiect al acestei „discuţii” şi să îi discearnă tema sa actuală şi structura internă.

III

Discuţia teologică între Ava Aflu şi Arhiepiscopul Teofil este partea cea mai semnificativă şi mai crucială a „Vieţii”. Mai întâi de toate haideţi să citǎm partea relevantă a documentului în întregime.[102]

Şi s-a întâmplat că în timp ce locuia cu fiarele sălbatice, el a ieşit pentru predica de la Sfântele Paşti. Acolo a auzit o expresie (λέξις) care nu era în acord cu cunoştinţa Duhului Sfânt astfel încât a fost foarte problematizat de acel discurs. Totuşi şi cei care l-au auzit au fost problematizaţi şi indignaţi. Dar Îngerul Domnului i-a poruncit binecuvântatului Aflu să nu treacă cuvântul cu vederea spunându-i: „ţi se porunceşte de la Domnul să mergi în Alexandria şi să rosteşti acest cuvânt cum se cuvine”. Cuvântul era după cum urmează: predicatorul, ca şi cum ar fi lăudat mărirea lui Dumnezeu, în adresarea lui a reamintit slăbiciunea omului şi a spus: *„nu este chipul lui Dumnezeu cel pe care îl purtăm noi oamenii”.*

Când a auzit aceasta, binecuvântatul Aflu a fost plin de Duhul Sfânt şi a plecat către oraşul Alexnadriei purtând o tunică uzată. Binecuvântatul Aflu a stat la poartea episcopului trei zile şi nimeni nu l-a lăsat să intre crezând că este un cerceştor (ίδιώτης). Apoi unul dintre clerici l-a

102 „Viaţa Binecuvântatului Afu” nu a fost niciodată tradusă în engleză. Père Pierre de Bourguet, S.J., de la Muzeul Louvre a fost destul de amabil pentru a-mi furniza o traducere franceză din original. Doresc să-mi exprim cea mai mare mulţumire graţioasei sale asistenţe. Versiunea engleză oferită în text a fost stabilită pe baza traducerii părintelui Bourgeuet pusă în comparaţie cu celelalte traduceri mai primare: rusă de Bolotov şi italiană de Rossi. Profesorul Thomas O. Lambdin a verificat traducerea punând-o în comparaţie cu originalul coptic, lucru pentru care îi sunt profund recunoscător. Cordialele mele mulţumiri prietenului şi colegului meu, Ralph Lazzaro de la Harvard Divinity School pentru ajutorul său devotat şi generos în traducere. Mulţumiri Părintelui Jean Daniélou, S.J., pentru că m-a introdus pe mine şi cercetarea mea Părintelui Bourguet.

remarcat, observându-i răbdarea şi percepând că este un om al lui Dumnezeu. El a intrat înăuntru şi l-a informat pe Arhiepiscop spunându-i: „iată un om sărac este la poartă spunând că vrea să se întâlnească cu Sfinţia Voastră, dar noi nu am îndrăznit să vi-l aducem fiindcă nu este îmbrăcat cum se cuvine. Imediat ca şi cum ar fi fost obligat de Dumnezeu, arhiepiscopul a poruncit să fie adus la el. Când acesta a ajuns în faţa lui, el i-a cerut să îşi prezinte cazul. El a răspuns: „fie ca Domnul Episcopul meu să aibă răbdare cu cuvântul meu în răbdare şi iubire (έν άγάπη καί άνοχη)". El i-a răspuns: „vorbeşte". Binecuvântatul Aflu i-a răspuns: „am auzit despre bunătatea ta (χρηστότητα) şi că eşti un om grijuliu. Acesta este şi motivul pentru care am îndrăznit să mă apropii de dumneavoastră. Sunt sigur că nu ve-ţi condamna cuvintele de evlavie, chiar dacă vin de la un om atât de săcac cum sunt eu". Teofil, Arhiepiscopul i-a răspuns: „cât de îndărătnic ar trebui să fie cel care ar fi atât de nebun încât să respingă cuvântul lui Dumnezeu pentru un moft".

Aflu i-a răspuns: „fie ca domnul meu să poruncească să fie citit originalul (ίσον) predicii, în care am auzit o afirmaţie (λέξις) care nu era în acord cu Scripturile inspirate de Dumnezeu. Personal, nu am crezut (ού πιστεύω) că vine de la tine, ci m-am gândit că copistul (συγγραφεύς) a comis o greşeală de scris cu privire la care un mare număr de credincioşi s-au smintit."[103] Ava Teofil,

103 Acest pasaj a fost greşit interpretat de traducătorii de mai înainte: Bolotov, Rossi şi Drioton. Ei nu am înţeles sensul lui: τό ίσον este un termen legal şi denotă originalul unui document, care se presupune că a fost depus în arhive, ca şi un *exemplum,* ca şi *scriptum autenticum,* ca şi standard. Afu a dorit să verifice dacă la ceea ce s-a opus el era în original (ίσον) sau era numai în acea *copie particulară* care a fost trimis de la Oxyrhynchus, pătrunzând acolo printr-o *lapsus calami* a scribului, συγγραφεύς. El a vrut să cunoască *textul oficial*. De fapt, „predica" la care el a voit să obiecteze nu a fost o predică, ci mai mult o Epistolă Pascală a Arhiepiscopului, adică, un document care urma să se depoziteze în arhivele arhiepiscopiei. A se vedea Bernard Kübler, „Ισον und Άπογραφή" în *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte,* Roman, Abt., LIII, (1933), 64-98 şi Th. Lefort, „Ισον-Exemplum, Exemplar, în *Le Muséon,* XLVII, 1-2, 57-60.

arhiepiscopul, a dat un ordin. Originalul (ίσον) predicii i-a fost adus. Atunci Ava Aflu s-a plecat la pământ spunând: „o propoziţie ca aceasta nu este corectă; eu susţin că după chipul lui Dumnezeu au fost creaţi toţi oamenii”. Arhiepiscopul a răspuns: „cum se face că numai tu ai vorbit împotriva acestei scrieri şi nimeni nu a mai fost de acord cu tine?” Ava Aflu a spus: „Sunt sigur că tu vei fi de acord cu mine şi nu te vei lua la ceartă”.

Arhiepiscopul a spus: „cum poţi spune că un etiopian este chipul lui Dumnezeu, un lepros, un infirm sau un orb?”

Bineuvântatul Aflu a răspuns: „dacă proclami într-o astfel de manieră, vei nega ceea ce a spus El, „să facem om după chipul şi asemănarea Noastră” (Facere. 1; 26).

Arhiepiscopul a răspuns: „departe de aceasta! Eu cred că numai Adam singur a fost creat după şi chipul şi asemănarea Lui, dar copii lui pe care i-a născut mai târziu după el, nu se aseamănă cu El”. Ava Aflu a răspuns: „mai întâi, după ce Dumnezeu a stabilit legământul cu Noe după potop, El i-a spus: „Cel ce va vărsa sânge de om, de către om îi va fi sângele vărsat, căci după chipul lui Dumnezeu l-a făcut Dumnezeu pe om” (Facere 9: 6)”.

Arhiepiscopul a răspuns: „evit să spun despre un om bolnav… că poartă chipul lui Dumnezeu, Care este impasibil şi suficient sieşi în timp ce omul tuşeşte şi îşi îndeplineşte nevoile (παρασκευάζει – cg. 1 Samuel 24: 4, LXX). Cum poţi să crezi că acesta este una cu Dumnezeu, lumina cea adevărată pe care nu o poate cuprinde nimeni?”

Aflu i-a răspuns: „dacă menţionezi aceasta poţi spune că nici trupul lui Hristos nu este ceea ce spui că este. Căci iudeii pretind şi ei: „cum poţi spune că luând o bucată de pâine produsă de pământ şi apoi să crezi că este trupul Domnului?” Arhiepiscopul i-a răspuns: „nu este cazul, căci ea este pâine înainte de a fi ridicată pe altar (θυσιαστήριον); numai după ce am ridicat-o pe altar şi am chemat numele Domnului devine pâinea trupul Domnului şi potirul cu vin sângele Domnului după cum le-a explicat

Domnul: luaţi mâncaţi acesta este trupul şi sângele Meu. Şi apoi credem aceasta". Ava Aflu i-a răspuns: „L-a fel cum credem în aceasta aşa trebuie să credem că … că omul a fost creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Căci cel care a spus „Eu sunt pâinea care s-a pogorât din cer" este Acelaşi care a spus: „cel ce va vărsa sânge de om, de către om îi va fi sângele vărsat, căci după chipul lui Dumnezeu l-a făcut Dumnezeu pe om". Aceasta din cauza slăbiciunii nesemnificaţiei omului faţă de fragilitatea naturală de care suntem conştienţi. Dacă ne gândim, de exemplu, despre un rege care dă ordine şi căruia îi este pictat chipul (είκών) şi vom proclama că acesta chipul regelui, dar concomitent vom şti că este numai lemn şi culori fiindcă nu îşi ridică capul, ca omul, nici nu sunt urechile lui ca acelea ale unui rege în toată măreţia lui, nici vorbirea ca a unui rege. Toate aceste slăbiciuni care nu aparţin nimănui ne aduc aminte din respect de judecata regelui, fiindcă el a proclamat: „acesta este chipul meu". Din contră oricine îl v-a nega (άρνείν) pe motivul că nu este chipul regelui, v-a fi executat (omorât) pentru că l-a dezonorat. Mai mult, autorităţile sunt trecute în revistă cu privire la el şi laudă bucăţi de lemn şi culori, din respect faţă de rege. Acum, dacă aceste lucruri se întâmplă unei imagini fără duh şi fără chemare la revoltă cu cât mai mult omului în care locuieşte Duhul lui Dumnezeu şi care este activ şi mai onorat decât toate animalele de pe pământ; din cauza diversităţii elementelor şi a culorilor … şi pentru slăbiciunile care sunt în noi … pentru noi spre dobândirea mântuirii; căci nu este posibil pentru niciunul din noi să oprimăm mărirea care ne-a dat-o Dumnezeu după cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „bărbatul nu trebuie să-şi acopere capul, de vreme ce el este chip şi slavă a lui Dumnezeu" (1 Corinteni 11; 7).

Când a auzit aceste cuvinte, Binecuvântatul Arhiepiscop să ridicat şi şi-a plecat capul spunând: „se potriveşte ca o astfel de învăţătură să vină de la cei din singurătate, căci în ceea ce ne priveşte pe noi gândirea inimii noastre este amestecată până în punctul în care

greşim din cauza ignoranţei”.

El a scris imediat în toată ţara retrăgându-şi fraza, spunând: „este o greşeală care a început din lipsa mea de inteligenţă cu privire la acest lucru”.

Nu este dificil să punem acest episod în contextul cronologic potrivit. Predica la care a asistat Aflu în ziua de Paşti a fost, evident, citirea „Epistolei” Pastorale Pascale a lui Teofil, care după Sozomen a ofensat şi iritat mult monahii din deşert. În epistola sa, spune Sozomen, Teofil „a prins momentul că se cuvine ca Dumnezeu să privit ca fiind incorporal şi străin formei umane” (VIII. 11). Acelaşi lucru l-a predicat în Biserica sa (cf. Socrate, VI, 7). Această epistolă Festivă a lui Teofil – pentru anul 399 – nu s-a păstrat. Totuşi, Ghenadie oferă un rezumat extensiv asupra ei: *„sed et Adversum Anthropomorphitas haereticosm, qui dicunt Deum humana et membris constare, disputatione longisima confutans, et divinrium Scripturarum testimoniis: arguens et convincens, ostendit Deum incorruptibilem et incorporeum juxta fidem Patrum credendum, nec ullis omino membrorum lineamentis compositum, et ob id hinil ei în creaturis simile per substantiam, neque cuiquam incorruptibilitatem suae dedisse omnes corruptibiles, omnes mutabiles, ut ille solus corruptibilitati et mutabilitati non subjacet, „qui solus habet immortalitem”* (*De scriptoribus ecclesiatici,* XXXIV, p. 74 Richardson). Aceiaşi Epistolă este menţionată de Ioan Casian. *Coll*. X. 2: *Theopăhilii praedictae urbis episcopi soelmnes epistulae commearunt, quibus cum denunţiationem paschali ineptam quoque Anthropomorphitarum haeresim longa disputatione disseruit ea mque copioso sermone destruixt.* Casian începe apoi cu descrierea comoţiei produse în cercurile monahale de această epistolă grea şi ascuţită, în special *în heremo Scitii*: această epistolă nu a fost permisă să fie citită privat sau public (*legi aut* recitări) în nicio mănăstire de acolo, cu excepţia uneia. Arhiepiscopul a fost suspectat şi condamnat – *velut haeresi gravissima depravatus*: El a

contrazis sfânta Scriptură – *impugnare sanctae scripturae sententiam videretur*. Nu s-a scris oare că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu? Întâlnirea dintre Aflu şi Teofil a avut loc, în mod sigur, *înainte* de intervenţia tumultuoasă a monahilor enervaţi, care este atât de vivid descrisă atât de Socrate cât şi de Sozomen.[104] Întradevăr este dificil să concepem că un interviu atât de pacificator a avut loc într-un timp când controversa hectică bântuia peste tot în coloniile monahale din Egipt. Mai mult, acest interviu ar fi fost superfluu după ce Teofil şi-a schimbat atitudinea, din nou, în conformitate cu „Viaţa", Aflu a fost primul care a prezentat obiecţii faţă de Teofil cu privire la „predica" sa. Intervenţia lui Aflu a fost mişcarea lui individuală, bazată pe o revelaţie personală. Aparent, Aflu locuia în acel moment undeva într-o vecinătate a oraşului Oxyrhynchus – el se numeşte „un om din Pemdje", localitate care se referă la rezidenţa lui şi nu la originea sa. În Oxyrhynchus el a auzit citirea epistolei lui Teofil. Intervenţia lui Aflu nu are legătură directă cu comoţia genarală *în eremo Scitii* de care a vorbit Casian.

Există o discrepanţă evidentă în sursele noastre. Socrate şi Sozomen prezintă povestea ca şi cum Teofil a fost înspăimântat de monahi şi a cedat presiunii lor – de a-l condamna pe Origen. Numele de Origen nu apare în „Viaţa" lui Aflu. Aghiograful insistă că Teofil a fost mişcat de argumentele lui Aflu şi „imediat" şi-a retras afirmaţiile sale nefericite – „scriidu-le tuturor din ţară". Este rezonabil să presupunem că Teofil a avut numeroase contacte cu indivizi înainte ca mulţimile monahale să sosească. În afară de „Viaţa" sa Aflu nu este menţionat nicăieri. Pe de altă parte este foarte improbabil că tot episodul tumultului monahal putea fi emis complet de un contemporan apropiat al evenimentului. Este foarte probabil ca „Viaţa" lui Aflu să fie scrisă mai târziu, când

104 Drioton pune conversaţia *înaintea* intervenţiei monahilor, p. 121. Din contră, Felix haase a sugerat că a avut loc la scurt timp *după* – *kurz nacher,* lucru cu greu posibil: *Altchristliche Kirchengeschichte nach Orientalischen Quellen* (Leipzig, 1925), p. 201.

amintirile despre necaz au încetat şi de un scriitor care s-a interesat numai de măreţele fapte ascetice a eroului lui sacramental şi de lucrarea lui pastorală în comunitatea Oxyrhynchus. Vizita lui Aflu la Teofil este prezentată în contextul biografiei sale şi nu în perspectiva istoriei timpului său.

Este curios şi semnificativ că, în conformitate cu „Viaţa", Aflu a făcut excepţie numai faţă de o expresie sau un λέξις, în epistola către Teofil. În conversaţia sa cu arhiepiscopul ei a fost preocupat numai cu conceptul chipului lui Dumnezeu în om. El nu a dezvoltat şi niciun a apărat nicio teză „antropomorfită". Împunsătura argumentului său a fost direcţionată împotriva negării chipului lui Dumnezeu *în om* şi nu a fost niciun cuvânt despre „forma umană" *în Dumnezeu.* Aflu a afirmat că omul, chiar şi în condiţia prezentă şi în ciuda mizeriei şi a destituirii sale, trebuie să fie privit ca fiind creat după chipul lui Dumnezeu şi pentru acest motiv trebuie să fie respectat. Aflu a fost mai întâi de orice preocupat de onoarea şi demnitatea omului. Pe de cealaltă parte, Teofil era stânjenit de depravarea şi mizeria omului: el întreba dacă poate un etiopian sau un paralitic să fie privit ca şi „chipul lui Dumnezeu".

Se pare că Teofil susţinea punctul de vedere că „chipul lui Dumnezeu" a fost pierdut de om în Cădere şi că în conformitate, copii lui Adam nu au fost procreaţi după acest chip. Tocmai această opinie a fost expusă şi respinsă cu îndemânare de Epifanie în lucrările *Ancoratus* şi *Panarion*, în secţiunea despre audieni. Trebuie să ţinem cont că ambele lucrări au fost publicate în anii şaptezeci, adică, cu mult înaintea izbucnirii problemelor origeniste şi antropomorfite din Egipt.[105] Poziţia proprie lui Epifanie în această problemă a fost echilibrată şi calificată cu grijă. Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, κατ' είκόνα – acesta este un adevăr scriptural care un poate fi negat sau ignorat. Nu trebuie să încercăm să decidem în care parte

105 Cf. Berthold Altaner, *Patrologie,* ediţia a cincia (München, 1958), p. 282 şi Joannes Quasten, *Patrologie,* III (1960), pp. 386-388.

din om este sălăşluit chipul κατ' είκόνα şi nici nu trebuie să restrângem chipul unei părţi sau unui aspect al constituţiei umane care duce la excluderea altora. Trebuie să mărturisim cu credincioşie prezenţa „chipului" în om, căci dacă nu apărem că dispreţuim darul dumnezeiesc şi suntem necredincioşi faţă de El: ίνα μή τήν χάρις τού θεού άθετήσωμεν καί άπιστήσωμεν θεώ. Ceea ce a spus Dumnezeu este adevărat chiar şi dacă scapă puterii noastre de înţelegere în anumite aspecte: εί καί έξέφυγε τήν ήμών έννοιαν έν όλίγογις. În orice caz a nega κατ' είκόνα este contrar credinţei catolice şi gândirii Sfintei Biserici: ού πιστόν ούτε τής άγίας τού θεού έκκλησίας (*Anchoratus,* 55; *Panarion haeres.* LXX, al. L, ch. 2). Acum, începe Epifanie, sunt mulţi care ar încerca să localizeze chipul, fie numai în trup sau numai în suflet sau altcumva în virtuţile omului. Toate aceste încercări se depărtează de tradiţie. Κατ' είκόνα chipul nu este exlusiv în suflet sau exclusiv în trup, dar ar fi greşit să spunem că nu este şi în trup şi în suflet: άλλ' ούτε λέγομεν τό σώμα μή είναι κατ' είκόνα ούτε τήν ψυχήν. În alte cuvinte, chipul este în omul întreg: omul este creat κατ' είκόνα Θεού şi nu numai o parte din om. În cele din urmă sunt cei care afirmă că chipul lui Dumnezeu era în Adam, dar a fost pierdut când Adam a fost izgonit din Rai: άπώλεσε. Epifanie exclamă că mare este fantezia imorală a acelor oameni: πολλή τίς έστι τών άνθρώπων μυθοποιία. Întradevăr suntem obligaţi să credem că chipul κατ' είκόνα mai există încă în om şi în omul întreg: έν παντί δέ μάλιστα καί ούχ άπλώς (έν τινι μέρει). Unde locuieşte acest chip este ştiut numai lui Dumnezeu, care L-a şi oferit prin harul Său, κατά χάριν. Chipul nu piere, deşi s-ar putea să fie stricat şi plin de păcate. Apoi Epifanie oferă referinţe scripturistice: Facere 2; 6, 1 Cor. 11: 4, (*Panar.* LXX, ch. 3; cf. *Ancor.,* 56, 57). Trebuie spus în acest moment că acelaşi texte au fost citate şi de Aflu, în conversaţia lui cu Teofil. Chiar şi mai semnificativ este faptul că Epifanie în lucrarea sa *Ancoratus* foloseşte aceiaşi analogie euharistică, analogie pe care o găsim în „Viaţa" lui Aflu. Chipul κατ' είκόνα este

un dar de la Dumnezeu şi numai Dumnezeu trebuie să fie crezut. Chipul κατ' είκόνα poate fi înţeles prin analogie: άπό τών όμοίων. Apoi urmează o descriere scurtă a Instituţiei. Acum spune Epifanie, όρώμεν ότι ούκ ίσον έστίν ούδέ όμοιον ού τοίς χαρακτήρσι τών μελλών. Noi nu facem nimic altceva decât să credem cuvintelor lui Hristos (*Ancoratus,* 57).

Epifanie adoptă o poziţie fermă: după scriptură omul este creat „după chipul" lui Dumnezeu şi este împotriva regulei de credinţă catolice să ne îndoim sau să negăm acest lucru. Acest „chip", τό κατ' είκόνα este o taină, dar haric este de la Dumnezeu şi această taină nu trebuie raţionalizată – trebuie înţeleasă prin credinţă. Din acest punct de vedere Epifanie obiectează atât „antropomorfismului" literalist cât şi capriciilor spiritualismului origenist. Acesta este poziţia pe care şi-a menţinut-o la Ierusalim în 394. El şi-a expus argumentul deplin în scrisoarea sa către Ioan, care există numai în traducerea latină a lui Ieronim. Între numeroasele greşeli ale lui Origen Epifanie menţionează şi pe aceasta: *ausus est dicere perdidise imaginem Dei Adam... et illum solumfactum esse ad imaginem Dei qui plasmatus esset ex humo et uxorem ejus, cos vero qui conciperentur in utero et non ita nascentur ut Adam Dei non habere imaginem.* Împotriva acestei „interpretări maliţioase" – *maligna interpretatione* – Epifanie citează Scriptura: un şir de texte din: Facere 9; 4-6; ps. 38: 7; Sap. 2; 23, 1 Cor. 11: 7. Epifanie conclude: *nos autem, dilectissime, credimus his quae locutus est Dominus et scimus quod în cunctis hominibus imago Dei permaneant, ipsique concedimus nosse în qua parte homo ad imaginem Dei conditus est* (Epiph. *Ad Iohannem episcopum,* inter *epist. Hieronymi,* LI, 6. 15-7, 4). A fost natural ca Ioan să-l suspecteze pe Epifanie de o tendinţă „antropomorfită", după cum ne informează Ieronim: *volens illum suspectum facere stultissimae haeresos.* Ieronim îşi aminteşte de întâlnirea dramatică între Ioan şi Epifanie şi de predica lui Ioan împotriva Episcopului din Cipru. Epifanie a trebuit să-şi

redefinească poziţia: *cuncta (inquit) quae locutus est collegio frater, actate filius meus, contra Anthropomorâhitarium haeresin, bene et fideliter locutus est, quae mea quoque damnatur voce; sed aequum est, ut quomodo hanc haeresin condemnatus, tiam Origenis perversa doginta condemneus* (Hiron., *Contra Iohannem Hierosolymitantum,* cap. II). Deşi Ieronim a scris cu câţiva ani după eveminente şi tratatul lui este un invectiv emoţional şi veninos, putem presupune că poziţia lui Epifanie a fost afirmată corect. Trebuie adăugat că Teofil a fost suspicios de asemenea şi pe Epifanie şi „l-a acuzat că a avut gânduri josnice despre Dumnezeu, presupânund că are o formă umană". El s-a reconciliat şi chiar s-a aliat cu Epifanie, dar mai târziu, după 399, când şi-a schimbat poziţia (*Socr.* VI. 10).

Acum, haideţi să ne întoarcem la „Viaţa binecuvânatului Aflu". Poziţia lui Aflu din dispută pare să fie foarte similară cu cea a lui Epifanie. Accentul lui crucial este acesta: realitatea „chipului" în general nu este compromisă de lipsa de potrivire factuală. Un chip al regelui, care este prin sine lipsit de viaţă şi imaterial, este totuşi chipul regelui, chipul unei persoane vii şi trebuie să fie în conformitate respectat. Mai mult, omul nu este un chip fără de viaţă, ci în el locuieşte Duhul Domnului. Din nou, un chip oficial al regelui trebuie privit aşa pe baza declaraţiei regelui, „acesta este chipul meu". În ceea ce priveşte omul, acest lucru este justificat de Dumnezeu, după Scripturi. Din nefericire, textul „Vieţii" este în acest pasaj corupt şi deficient, dar se pare că aici are o referinţă a Întrupare. Argumentul euharistic al lui Aflu are acelaşi efect: nu da încredere aparenţelor, ci crede cuvântul lui Dumnezeu. În euharistie vedem de fapt pâine, dar prin credinţă vedem Trupul şi credem în el prin mărturia Domnului: „acesta este sângele Meu". În acelaşi fel a declarat Dumnezeu cu privire la om: „el este creat după chipul Meu". De fapt, Aflu nu merge dincolo de această afirmaţie şi nu încearcă să localizeze chipul sau să raţionalizeze taina. Nu există nimic specific antropomorfic

în expunerea sa. Pe de altă parte, raţionamenul lui Aflu este atât de aproape de cel al lui Epifanie încât ar putea sugera o dependenţă directă. Ar fi corect să presupunem că scrisorile şi scrierile lui Epifanie au avut o circulaţie considerabilă în acele timpuri şi dacă anumiţi oamenii din comunităţile egiptene citeau în acele vremuri Origen, alţii îi citeau pe oponenţii lui, dintre care Epifanie a fost cel mai evident şi mai venerabil.

Acum ar trebui să identificăm pe acei oameni care au negat chipul τό κατ' είκόνα în om după Cădere pe care Epifanie în *Panarion* îi combătea atât de mânios şi ascuţit. El probabil că i-a avut în vedere pe Origen şi urmaşii lui, în special eremiţii din Egipt. În secţiunea din *Panarion* despre Origen, Epifanie l-a acuzat scurt de afirmaţia că Adam şi-a pierdut chipul κατ' είκόνα (*Haeres.* LXIV, al XLIV, cap. 4). De fapt, gândul lui Origen a fost mult mai complex şi mai calificat decât o negaţie directă. Găsim în scrierile lui Origen anumite pasaje în care el a insistat puternic că „chipul" pur şi simplu nu putea fi în întregime pierdut sau şters şi rămâne chiar şi în suflet în care este impus peste el prin ignoranţă sau rezistenţă „un chip terestru" (*Contra Celsum,* IV. 83; *Homil. În Gen.,* XIII. 3, 4). Orişicum Origen a vorbit mai întâi de „omul lăuntric" – chipul κατ' είκόνα era restrâns la νούς sau la ήγεμονικόν şi trupul a fost exclus emfatic.[106] În teologia greacă a secolului al patrulea a existat o ambiguitate nerezolvată cu privire la chipul lui Dumnezeu. Trebuie să fim foarte grijulii în acest moment: scriitorii acelui timp nu pretindeau că omul *a fost un chip* ci că a fost creat sau format *după chip.* Astfel accentul cădea pe conformitate: un chip este un chip adevărat atunci când de fapt oglindeşte sau reflectă adecvat acea realitate care este ţinută sau de la care se aşteaptă să fie

106 Cf. Henri Crouzel, *Théologie de Dieu chez Origène* (Paris, 1956), în special pp. 206-211; un scurt sumar al cărţii este dat în articolul lui Crouzel „L'image de Dieu dans la théologie d'Origene," în *Studia Patristica,* II (Berlin, 1957), 194-201. A se vedea de asemenea Th. Camelot, „la Théologie de l'image de Dieu," în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* XL (1956), 443-471.

un chip. În conformitate, a existat întotdeauna un puternic accent dinamic în conceptul de chip. Întrebarea nu putea să nu se ridice, în ce sens şi în ce măsură putea această relaţie dinamică să continue sau să persiste atunci când conformitatea a fost frântă frapant şi omul căzut s-a rătăcit şi a devenit frustrat de vocaţia sa. Această ambiguitate poate fi evitată distingând cu grijă „chipul" de „asemănare" sau „similitudine". Acest lucru nu a fost făcut niciodată consistent de către toţi. De fapt, teologia chipului a fost legată intim de teologia Păcatului şi a Răscumpărării şi din nou teologia Păcatului nu a fost încă elaborată adecvat în acele vremuri în est şi nici în vest. A existat o tensiune evidentă în motivele diferite din gândirea Sfântului Atanasie, în special în perioada sa timpurie. În *De incarnatione* Sfântul Atanasie prezintă Căderea ca şi o catastrofă totală şi radicală: τό μέν τών άνθρώπων γένος έφθείρετο. Ό δέ λογικός καί κατ' είκόνα γενόμενος άνθρωπος ήφανίζετο (6, 1). Omul căzut a fost redus la un statut subuman: ή γάρ παράβασις τής έντολής είς τό κατά φύσιν αύτούς έπέστρεφεν, ίνα ώσπερ ούκ όντες γεγόνασιν (4. 4). Chipul κατ' είκόνα a fost un dar al harului şi acest dar a fost pierdut sau retras. Chipul κατ' είκόνα a trebuit să fie restaurat sau chiar recreat: verbele folosite de Sfântul Atanasie au fost: άνακαινίζειν şi άνακτίζειν. După Sfântul Atanasie chipul τό κατ' είκόνα a fost supra-impus peste „natură" în om care a fost intrinsec mutabil şi fluid – φύσις ρευστή καί διαλυομένη. Stabilitatea compoziţiei umane a fost asigurată în stadiul nevinovăţiei, de „participarea" la Logos. În stadiul înstrăinării, care a fost rădăcina păcatului nu s-a mai continuat această participare.[107] De fapt, Sfântul Atanasie a voit să accentueze adâncimea şi radicalitatea păcatului: omul căzut nu mai este om în adevăratul sens al cuvântului şi acest lucru este accentuat cel mai bine în mortalitatea sa actualizată, o consecinţă inerentă a înstrăinării lui,

107 Cf. eseului meu, „Conceptul de creaţie la Sfântul Atanasie," în *Studia Patristica,* VI (1962), 36-57. De asemenea în acest volum.

împunsătura ultimă a stricăciunii pe marginea anihilării.[108] Aceiaşi ambiguitate se găseşte în Sfântul Chiril al Alexandriei. Într-un anumit sens, după interpretarea lui, omul este încă după chip κατ' είκόνα, ca şi o creatură „raţională" înzestrată cu libertate. Dar alte aspecte sau trăsături primare ale „chipului", iar mai presus de orice – nestricăciunea, au fost pierdute şi însuşi „chipul" a fost „falsificat" sau distorsionat – παρεχαράττετο, asemenea unei peceţi sau monede contrafăcute. Ca şi Sfântul Atanasie, Sfântul Chiril foloseşte ambiguul cuvânt: άφανίζειν pentru a caracteriza impactul păcatului asupra chipului κατ' είκόνα şi este dificil să detectăm intenţia lui potrivită, din moment ce cuvântul poate însemna atât o ştergere superficială cât şi distrugere totală.[109]

Este dincolo de scopul prezentului studiu să analizăm total problema chipului κατ' είκόνα din teologia greacă a secolului al patrulea şi secolele următoare. Această trecere în revistă scurtă şi mai bine spus schiţată ar ajunge pentru scopul nostru imediat: a explica poziţia lui Teofil. Evident el i-a urmat Sfântului Atanasie, la fel cum a făcut mai târziu Sfântul Chril. Scurtul sumar al controversatei sale Epistole date de Ghenadie, pe care am citat-o mai înainte, este de ajutor. Accentul lui Teofil a fost acelaşi ca şi cel al lui Atanasie: contrastul primar între Dumnezeu, veşnic şi „nemuritor" şi omul, schimbător, stricăcios şi nestabil în condiţia căzută a omului. După Cădere, el nu mai este

---

108 Cf. Régis Bernard, *L'image de Dieu d'après St. Athanase* (Paris, 1952). pp. 48-54, 62-79, 131 ff. A se vedea articolul Părintelui Camelot, citat mai sus şi Julien Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündenogmas,* I (München-Basel, 19609, pp. 125-13.

109Cf. Walter J. Burghart, S.J., *Chipul lui Dumnezeu în om după Sfântul Chril al Alexandriei* (Washington, 1957) pp. 141-159. trebuie menţionat aici că Sfântul Chiril a continuat lupta împotriva antopormorfiţilor în cercurile monahale ale Egiptului. Tratatul său *Adversus Anthropomorphitas* este de fapt o compilaţia mai târzie în care s-au amestecat cele două epistole ale sale adresate unui anumit diacon Tiberius şi asociaţii săi; a se vedea ediţia critică de Philip E. Pusey, *Cyrilli Arhiepicopii Alexnadrini* în *De Ioannis Evangelicum,* III (Oxonii, 1872).

„după chip”. Mai mult de atât, Părinţii alexandrini au tins întotdeauna să restrângă chipul τό κατ’ είκόνα la „omul lăuntric”, aspectului duhovnicesc al existenţei. Fără îndoială, aceasta a fost o moştenire de la Origen.

Ca să sumarizăm: în conversaţia dintre Aflu şi Teofil avem confruntarea a doua concepţii diferite cu privire la τό κατ’ είκόνα Θεού, adică cu privire la natura şi caracterul „chipului lui Dumnezeu în om”. Putem ghicii că acesta a fost subiectul major în violentul conflict care a ajuns să fie cunoscut ca şi „Controversa Antropomorfită”. Fără îndoială că în Egipt existau monahi rustici care interpretau chipurile scripturistice literal – *simplicitate rustica,* după fraza lui Ieronim care se referă, orişicum, la situaţia din Palestina. A existat un miez mai adânc al controversei teologice: a existat o opoziţie a întregii tradiţii a lui Origen. W. Bossuet observă pe bună dreptate: *„Wenn des Theophilus Bekämpfung des Anthropomorphismus cine se grosse Erregung bei den sketischen Mönchen hervorruft* (Casian, *Coll.* X), *se handlet es hier eigentlich nicht um das Dogma, sondern um cine Lebenfrage für di von der Gottesschau lebende enthusiastische Frömmigkeit.”*[110] Povestea lui Serapion spusă de Casian (*Coll*. X, 3) cu privire la acest subiect este relevantă.[111]

În lumina informaţilor pe care le putem deriva din „Viaţa Binecuvântatului Aflu” putem înţelege acea frază enigmatică cu care Teofil, după Socrate şi Sozomen, a reuşit să îmblânzească călugării furioşi. „Mergând la monahi, el pe un ton conciliatoriu s-a dresat lor astfel: „văzându-vă pe voi văd faţa lui Dumnezeu”. O astfel de declaraţie a moderat furia acestor oameni şi ei au răspuns: „dacă primeşti că chipul lui Dumnezeu este ca al nostru, anatematizează cartea lui Origen” (Socr. VI. 7 – ούτως

110 W. Bossuet, *Apophtengma, studien zur Gesschichte des ältestesen Möonchtums* (Tübingen, 1923), p. 83.

111A se vedea eseul meu, „Antropomorfiţii din deşertul egiptean,” în *Akten des XI Internationalem byzantinisten- Kongreses,* 1958 (München, 1960), pp. 154-159. În acest volum.

ύμάς, έφη, είδον ώς Θεού πρόσωπον; Sozom. VIII. 11). Întradevăr nu este nimic mai mult decât un compliment care este menit să flateze după cum l-a interpretat Tillemont.[112] Bineînţeles aceasta a fost o frază biblică: Facere 33: 10 – Iacob se întâlneşte cu Esau – „dacă am aflat bunăvoinţă în faţa ta, primeşte darurile prin mâinile mele; că ţi-am văzut faţa ca şi cum ar fi văzut cineva faţa lui Dumnezeu, aşa de binevoitor mi-ai fost". Se pare că acesta este mai mult decât un compliment. Să ne reamintim acum din Epistola lui Teofil pe care al criticat-o Aflu: „noi oamenii nu purtăm chipul lui Dumnezeu. În replica lui Aflu el a insistat că mărirea lui Dumnezeu poate fi percepută chiar în chipul neadecvat care este omul. Se pare că este ciudat că monahii mânioşi au fost îmblânziţi de cuvântul lui Teofil, dacă aceasta ar fi fost numai o fraza de politeţe. De fapt a fost o retracţiune mascată a frazei sale ofensive din epistola controversată care i-a iritat pe monahi. Se pare că monahii au înţeles-o.[113]

După „Viaţa" lui Aflu, Teofil a fost impresionat de argumentele sale şi şi-a recunoscut greşeala şi a dat o nouă enciclică. Nu este cunoscută nicio astfel de epistolă. În Epistolele sale Festive, care sunt păstrate numai în traducerea lui Ieronim, Teofil nu a discutat deloc problema chipului. Ei erau preocupaţi numai cu problema respingerii lui Origen.[114] Putem să credem „Viaţa" şi să admitem că

112 Tillemont, *Mémoires pou servir à l'Histoire Ecllésiastique des six premiers siècles,* XI (Paris, 1706), p. 463.

113 Găsim o frază similară în înregistrarea coptică a conversaţilor lui Chiril şi Teofil cu monahii, publicată şi tradusă în germană de W. E. Crum: Teofil îi spune Avei Afu; „So wie der Herr dr Sonne, Christus, al ser zer zu dem Himmel auffuhr, ebenso bist du vor mir heute" – *Der Papyrus codex saec.* VI-VII *der Phillippsbibliothek in Cheltemban,* herausgeben und übersetz von W. E. Crum (Strassburg, 1915) (schriften der Wissenschaftlichen Gessell schaft in Stassbourg, Heft 15), p. 67; de asemenea citat în Haase, *op. cit.,* p. 201.

114 Ele sunt pentru anii 401 (Hieron. Ep. 96) şi 404) (ep. 100). A se vedea Marcel Richard, articolul citat mai sus şi deasaemenea R. Delobel & Marcel Richard sub numele de Teofil, în *Dicţionarul teologiei catolice,* XV, I (1946).

Teofil a fost impresionat de Aflu. Acest anahoret rustic era un om înţelept. Din partea sa, Aflu l-a lăudat pe Teofil pentru smerenia sa care i-a permis să îşi recunoască greşeala. Povestea poate fi puţin exagerată. Aflu a respins invitaţia de a sta în Alexandria pentru un timp mai îndelungat şi s-a întors la locul său de baştină. După trei ani scaunul de Pemdje a devenit vacant şi Teofil l-a numit pe Aflu, deşi a fost nominalizat un alt candidat de comunitate. Nu este nimic improbabil cu aceasta. Deja din timpul lui Atanasie se obişnuia să fie numiţi monahi în poziţii episcopale. Teofil a făcut acest lucru de mai multe ori. Cel mai binecunoscut caz este cel al lui Dioscur, unul dintre Fraţii Înalţi pe care l-a făcut episcop de Hermopolis.

Evident „Viaţa Binecuvântatului Aflu" provine din cercurile coptice.

Informaţia care provine din Controversa Antropomorfită pe care am luat-o din surse greceşti şi latine este plină de prejudecăţi şi unilaterală. Aceasta este specialitatea lui Ioan Casian, un „ziarist pios", după cum l-a descris René Drauget.[115] El era de partea origenistă a conflictului. El scria din punctul de vedere evagrian: „noi în Cassiano rileggiamo Evagrio" după cum spune pe bună dreptate un student modern al lui Ioan Casian.[116] Cazul „antropomorfiţilor" a fost interpretat polemic încă din acele vremuri. Controversa a părut ca o întâlnire dintre rusticii *simpliciores* şi cei educaţi. Acest aspect nu trebuie

115 Draguet, *Părinţii Deşertului,* p. XV: „écrivant vingt ou trente ans après son voyage, le pieux journaliste a mis du sien dans son reportage: le mythe de son parfaite objectivité ne pourrait d'ailleurs tromper que les pauvres psychologues que nous commes. Cassien ne chace pas que c'est à travers sa propre expérience qu'il se remémore celle de ses maîtres égyptiens; ce qu'il savait moins, peut être et qui ne l'aurait troublé d'aucune sorte, c'est que dans les Conférences, il peignait le rustique ascetisme de Scéte avec la Pallete brilliante ds Alexnadrins plus savants."

116 D. Salvatore Marsili, O.S.B., *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Dottrina sulla carità e contemplatione* (Romae, 1936) (Studia Anselmiana, V), p. 161; cf. de asemenea Owen Chadwick, *Ioan Casian, un studiu al monahismului primar* (Cambridge, 1950).

negat sau ignorat. A fost mai mult decât atât: a fost o întâlnire a tradiţiilor teologice şi o întâlnire a concepţiilor duhovniceşti. „Viaţa" lui Aflu ne ajută să înţelegem perspectiva teologică a controversei şi aceasta constituie înalta valoare istorică a acestui document aghiografic special.

Un postscript

Valabila carte de Antoine Guillaumont, *Les Kephalia Gnostica d'Evagre le Pontique el l'Historire de l'Origenisme chez les Grecs et les Syriens* („Patristica Sobornensisa" 5, Edition du Seuil, Paris, 1962), a apărut după ce articolul prezent a fost dat spre publicare. Guillaumont are un paragraf scurt despre controversa antropomorfită (pp. 59-61). El nu crede că antropomorfiţii din Egipt au avut vreo legătură cu audienii: „cette filiation est difficile à établir historiquement. Il paraît plus naturel de nevoir dans ce mouvement qu'une réaction sponnatée contre la théorie evagrienne de la prière pure – reaction comprehensible de la part de gens simples qui pouvainet craindre que le Dieu de la Bible, qui a fati l'homme à son image, n'ait plus de place dans une piété si haute", p. 61, nota 62. Guillaumont citează articolul meu din 1960 cu o aprobare generală, dar regretă că m-am limitat numai la textul lui Casian şi nu l-am menţionat pe Evagrie şi tratatul său „Despre rugăciune". De fapt, singurul meu scop al acelui articol – o comunicare scurtă la Congresul de la Münich cu un spaţiu destul de restrâns – a fost de a descrie poziţia lui Serapion şi de a accentua importanţa conceptului de „chip al lui Dumnezeu" în om pentru a înţelege tot conflictul. Pe de altă parte Guillaumont se referă la articolul lui Drioton, dar nu pare că a apreciat semnificaţia „Vieţii lui Aflu", „le curieux document", după cum îl cataloghează (p. 62, nota 63).

Βούβαλος (sau βούβαλις) nu este un bivol (după cum a fost greşit tradus de exemplu de Dom E. Pichey, în ediţia sa la conferinţele lui Casian, în „Sources Chrétiennes" – *le*

boeuf sauvage), ci antilopă, *bubalis mauretanica;* a se vedea Lexiconul lui Liddlell Scott, *sub voce.* În engleză, cuvântul „bivol" poate denota atât un fel de gazelă sau cerb african şi cât şi un bou sălbatic (cf. Dicţionarului Webster).

BISERICILE AGHIA SOFIA·[117]

Primul templu în Constantinopol dedicat sub numele de „Sfânta Înţelepciune" a fost posibil desemnat de însuşi Constantin. Clădirea a fost completată mult mai târziu şi „Marea Biserică" a fost sfinţită numai în 360, sub Constantius, de un episcop arian. Nu este clar când i s-a dat pentru prima dată Bisericii numele de Aghia Sofia. Socrate spune numai: „biserica ce se chiamă acum Sofia" (II, 43). Este foarte posibil că „Marea Biserică" nu a avut niciun nume la început şi numele de Sofia a ieşit în proeminenţă mai târziu; a fost probabil o conotaţie curentă mai mult decât o dedicaţie intenţională.

Numele nu a fost în niciun caz un accident. Un vechi arheologist a crezut că numele a fost mai mult o idee abstractă sau un atribut dumnezeiesc şi că Constantin obişnuia să dedice temple unor „idei abstracte" – Înţelepciune, Putere, Pace. Toate acestea sunt o neînţelegere. Numele de Înţelepciune este un nume *biblic* şi toate aceste trei nume abstracte sunt folosite de Sfântul Pavel ca şi numele lui Hristos: Sofia [Σοφία], Dinamis [Δύναμις], Eirene [Είρήνη]. Pasajele din Vechiul Testament unde Înţelepciunea lui Dumnezeu a fost descrisă ca şi o persoană (în special capitolul al VIII-lea din Proverbe) au fost de o dată mai timpurie referindu-se la Hristos,

117· „Bisericile Aghia Sofia" a apărut original ca şi un rezumat a unei conferinţe intitulate „Hristos, Înţelepciunea lui Dumnezeu în Teologia Bizantină" în *Rezumatele rapoartelor şi comunicărilor, al şaselea congres internaţional de studii bizantine* (Paris, 1940), pp. 255-260. Retipărit cu permisiune. Acest rezumat este numai o introducere la un articol mai larg care trebuia prezentat la Congresul Bizantin din Algeria în 1939. Orişicum, Congresul nu a avut loc.

Cuvântul Întrupat. Găsim acest lucru la Sfântul Iustin. Cealaltă sugestie, că Înţelepciunea însemna Duhul Sfânt (Duhul Înţelepciunii), găsită în Teofil al Antiohiei şi Sfântul Irineu nu a fost folosită niciodată de scriitorii mai târzii şi identificarea „Înţelepciunii-Sofia" ca şi unul din numele celei de a Doua Persoane a Sfintei Treimi a devenit obişnuit în exegeza şi teologia patristică. Origen priveşte numele de „Înţelepciune" ca şi numele principal şi prim al Fiului (*Comm. În Ioann.* I. 22). Atât „Înţelepciunea" cât şi „Puterea" sunt menţionate în Simbolul Sfântului Grigorie de Neo-Cezareea. În secolul al patrulea atât arienii cât şi ortodocşii au fost de acord că Sfânta Înţelepciune descrisă în cartea Proverbelor a fost Fiul lui Dumnezeu. Capitolul opt din cartea Proverbelor a fost una din principalele subiecte de disputa pe tot parcursul secolului al IV-lea şi în mod sigur numele a fost ştiut şi comprehensibil tuturor şi a fost plin de asociaţii. Orişicum a fost numele lui Hristos şi a fost natural să conferim acest nume „Marii Biserici".

Aghia Sofia a fost dedicată lui Hristos sub numele de Înţelepciune. Nu a existat niciun motiv să suspectăm orice fel de schimbare a dedicaţiei sub Iustinian. Este evident că Sofia a fost înţeleasă ca şi templul lui Hristos. Este arătat clar în celebra poveste a construcţiei Sofia a lui Iustinian: „Aghia Sofia", care înseamnă Cuvântul lui Dumnezeu (ed. Preger, p. 74: καί έκτοτε έλαβε τήν προσηγορίαν ό ναός Άγία Σοφία, ό Λόγο, ο Λόγος τού Θεού έρμηνευόμενος). Este cu greu posibil să vorbim de orice fel de dedicaţie specifică a bisericilor sub timpul lui Iustinian sau mai târziu. O Biserică era dedicată pur şi simplu Domnului nostru sau Fecioarei Maria sau sfinţilor. Depindea de anumite condiţii când o dedicaţie specifică era accentuată. Sărbătoarea patronală se ţinea de aniversarea dedicaţiei. Sfânta Sofia se ţinea pe 23 decembrie fiindcă templul a fost sfinţit sub Iustinian pe 26 decembrie. Bineînţeles Crăciunul a fost ales ca fiind cel mai potrivit anotimp. Slujba aniversării după cum este Tipicul marii Biserici publicat de Dimitrienski, nu există nimic să sugereze orice fel de comemorare specială pentru ziuă; este mai mult o

slujbă generală pentru orice fel de aniversare. A fost recomandată pentru acest scop de Simion al Tesalonicului.

Bisericile dedicate Sfintei Înţelepciuni erau numeroase atât în Bizanţ cât şi între slavi. Cu multe ocazii avem o dovadă directă că ele au fost privite ca fiind dedicate lui Hristos, Cuvântul şi Înţelepciunea. Nu există niciun motiv sau o aluzie să suspectăm că orice altă dedicaţie a Bisericilor Sofia nu a fost cunoscută sau folosită în Biserica Bizantină. Cărturarii au fost prost direcţionaţi şi au fost confuzi de faptul neaşteptat şi uimitor că în Rusia festivalul patronal a fost ţinut de ziua Doamnei noastre, pe 8 septembrie în Kiev (naşterea Fecioarei Maria) şi pe 15 august în Novgorod (Adormirea Maicii Domnului). Aceasta pare să sugereze că aceste Catedrale celebre au fost dedicate Fecioarei Maria şi că numele de Înţelepciune i se aplica şi ei. Anumiţi cărturari au înclinat să vadă o contribuţie specială a Rusiei faţă de teologia Înţelepciunii. Trebuie să obiectăm că în timpurile mai primare festivalul patronal în Novgord şi în Kiev a fost ţinut de aniversarea dedicaţiei, după cum este scris în vechile calendare. În al doilea rând suntem foarte norocoşi că avem nişte dovezi că slujbele patronale au fost transferate destul de târziu noilor date. În Kiev acest lucru a avut loc înainte de restaurarea Sfintei Sofia de Petru Movilă sau chiar mai târziu. În Novgorod a avut loc sub Arhiepiscopul Ghenadie la sfârşitul secolului al XV-lea. Chiar şi după acea dată Sofia Novgorod a fost numită templul Înţelepciunii Cuvântului.

II

Există două maniere distincte de a reprezenta Înţelepciunea lui Dumnezeu în iconografia bizantină. Prima este foarte rară în monumentele primare. Trebuie să menţionăm frescele din catacomba de la Karmuz unde inscripţia este emfatică: ΣΟΦΙΑ ΙΣ ΧΣ. Reprezentarea este prost descrisă şi tot monumentul nu este destul de clar. Am putea interpreta chipul ca o reprezentare a lui Hristos în

similitudinea Vechiului Testament. Poate fi comparată cu documentul timpuriu a „Păstorului” Hermas în care Fiul lui Dumnezeu a fost descris ca un înger şi aproape confundat cu Arhanghelul Mihail (ó ένδοξος άγγελος). Se poate înţelege de ce această imagine nu a fost prea populară în iconografia timpurie. Principalul accent a fost pe istoricitatea şi realitatea prezentării Domnului şi a fost intenţionat de a le converge închinătorilor o idee dogmatică sănătoasă. Imaginile simbolice au fost în mare descurajate. Acesta a fost înţelesul celui de al optzeci şi doilea canon de la Sinodul de la Trulan. Chipul Îngerului Marelui Sfat devine popular şi obişnuit numai în iconografia Bizantină târzie şi se găseşte adesea la Mistra şi Athos, dar numai excepţional ne este permis să credem că Îngerul intenţiona să reprezinte Înţelepciunea. Putem menţiona numai fresca descrisă de Charles Diehl la Sfântul Ştefan în Soleto, probabil târziu în secolul al XIV-lea. Îngerul are un potir în mână, care sugerează interpretarea euharistică (a se vedea Proverbe IX, 2 care se referă la Euharistie în slujba Joii celei Mari). Inscripţia este clară: H ΑΓ. ΣΟΦΙΑ Ο ΛΟΓΟΣ. Există anumite compoziţii interesante în miniaturi. Este sigur că arta bizantină nu a avut niciun şablon canonizat pentru reprezentarea Înţelepciunii Dumnezeieşti.

A doua compoziţie, personificarea poate fi găsită mai întâi în miniaturi. Este destul să menţionăm celebrul Parisin. N. 139 (secolul al X-lea). Chiar şi aici motivul clasic a fost amestecat cu cel biblic. Putem să ne reamintim viziunea Sfântului Chiril, unde înţelepciunea era văzută ca şi o fecioară (a se vedea Sap. Sal VIII, 2). În arta monumentală trebuie menţionată compoziţia din Monreale. Aceasta nu sugerează că chipul Înţelepciunii ar fi avut vreo chemare creştinilor bizantini. S-a oferit o bază pentru dezvoltarea ulterioară a subiectului în iconografia rusă. Celebra icoană Novgorod a Sfintei Înţelepciuni este cu greu mai veche de sfârşitul secolului al XV-lea. Este un Deisis special, unde Hristos este reprezentat ca şi Înţelepciune sub chipul de Îngerului cu Fecioara Maria şi

Ioan Botezătorul de-a stânga şi de-a dreapta. Icoana aparţine unei serii foarte interesante de noi compoziţii ruseşti ale secolelor al XV-lea şi al XVI-lea şi este o interpretare nouă a unor motive bizantine tradiţionale.

ASPECTE AL ISTORIEI BISERICII RUSE MISIUNILE RUSEŞTI: O SCHIŢĂ ISTORICĂ·[118]

I

Într-un anume sens toată istoria Rusiei este un proces de colonizare, colonizarea unei ţări sau aşezarea locuitorilor în diferitele părţi ale ei. În această mişcare Biserica a avut o parte creativă şi ea nu numai că a mers după oameni ci uneori i-a şi condus. Destul de ciudat, ea i-a condus chiar şi într-un timp când părea că dezertează retrăgându-se din lumea materială externă în lumea duhului, căci s-a întâmplat de multe ori ca asceţii şi eremiţii să fie pionierii terenurilor dure şi pe jumătate sălbatice din nord şi din nord-estul Rusiei. Pentru ei pădurile dese serveau ca şi deşert, dar erau urmaţi de lumea de care au dorit să scape şi astfel că au trebuit să plece din aşezămintele lor şi să plece şi mai departe, intrând în pădurile paleozoice. Astfel retragerea ascetică din lume a atras după sine avansarea lumii; un proces pe care istoricii îl numesc colonizarea monahală.

Acesta a fost un factor şi un moment important în istoria socială a oamenilor ruşi şi concomitent a fost un proces misionar, adică, o propagare geografică şi extensiune a Bisericii. Botezul Rusiei nu poate fi privit ca şi un fapt singur; a fost mai mult un proces extensiv răspândit peste secole, un proces a-l ocupării creştine a teritoriilor şi a pământurilor. De multă vreme Biserica rusă a fost în stadiul unei mişcări continue, a unei rătăciri, ducând o viaţă nomadică şi intrând în pământurile celor

118· „Misiunile ruseşti: o schiţă istorică” a apărut în *Estul creştin,* vol. XIV, No. 1 (1933), pp. 30-41. Retipărit cu permisiunea autorului.

nebotezaţi fie simultan cu Statul sau înaintea lui. Până la final Biserica rusă a fost ca o insulă în mijlocul unei mări păgâne şi chiar şi în Rusia a fost o Biserică misionară. Lucrarea misionară, adică chemarea celor necredincioşi la credinţă a fost o parte din viaţa ei zilnică.

Din Bizanţ, Biserica rusă a primit cererea de a purta această lucrare misionară şi pentru acest motiv a adoptat metodele bizantine.

Aceasta a însemnat a pune în evidenţă folosirea în predică a limbilor naţionale şi a dialectelor locale. În alte cuvinte a fost o evanghelizare ca şi un mod de a deştepta noii oameni la viaţa creştină şi concomitent a fost o adaptare a tradiţiei culturii, dar fără nicio negare sau suprimare a diferenţelor şi particularităţilor naţionale. Aceasta înseamnă că slavonii, iluminaţi şi botezaţi de misionarii bizantini au fost traşi în vâltoarea civilizaţiei bizantine şi totuşi nu şi-au pierdut trăsăturile slavone. (În legătură cu aceasta trebuie menţionată istoria Bisericii georgiene.)

Traducerea ca şi o metodă de influenţă misionară este o premiză majoră a lucrării misionare bizantine şi această metodă a fost adoptată încă de la început de civilizatori şi misionari. În acest sens personalitatea Sfântului Ştefan de Perm, civilizatorul zirianilor şi un prieten al Sfântului Serghei († 1396) este cea mai strălucită şi cea mai expresivă. Din proprie iniţiativă el a făcut o călătorie misionară prin districtul Perm. El nu numai că a predicat dar a slujit în limba de baştină, cu scopul de a traduce Sfântele Scripturi şi cărţile bisericeşti. A face acest lucru necesita facerea unui alfabet zirian care s-a bazat probabil pe semnele locale runice.

Ideea Sfântului Ştefan a fost de a crea o Biserică locală în Perm în care toate forţele duhovniceşti ale noilor botezaţi şi civilizaţi să se descopere şi să primească consacrarea lor. Succesorii lui imediaţi la scaunul din Perm au fost inspiraţi de acelaşi ideal, care, orişicum nu a fost atins, Biserica sa Ortodoxă Ziriană fiind absorbită de Biserica Ortodoxă Rusă. Întradevăr este posibil că Sfântul

Ştefan le-a oferit zirienilor mai mult decât puteau ei primii şi absorbii. Nu toţi oamenii posedă propria cultură sau cel puţin o pot poseda şi faptul dacă „pot sau „nu pot" este un simplu fapt istoric. Nu orice popor sau trib îşi are cuvintele duhovniceşti proprii, propriul stil creativ pentru expresiile biologice şi duhovniceşti şi pentru fenomenele de diferite grade. Aceste fapte prezintă mari dificultăţi pentru lucrarea misionară şi un misionar trebuie să posede un mare tact şi multă senzitivitate cu scopul de a găsi şi învăţa adevărata cale. În orice caz, a fost idealul misionar al Sfântului Ştefan de Perm care a continuat să fie un ghid tipic până destul de recent în Biserica rusă. Evanghelia fost predicată şi slujbele religioase au fost rostite în mai multe limbi.

Ar mai fi de observat în special crearea unei Biserici Ortodoxe pentru tătari cu propriul ei cler nativ în regiunea Kazan. Dar cel mai strălucit exemplu de naţionalism misionar este crearea unei Biserici japoneze care s-a dezvoltat şi rămâne încă una din diocezele Patriarhatului rus.

Lucrarea misionară trebuie să înceapă mai întâi cu traducerile şi este necesar să se înceapă întotdeauna cu limba de baştină. Evanghelia trebuie tradusă şi redusă la scris sau în orice caz pusă în legătură cu limba ţării; în orice caz în timp ce lucrarea se desfăşoară se vor ridica întrebări. Este necesar să traducem toată Biblia şi tot cercul de cărţi bisericeşti la fel de bine cum trebuie lucrată în fiecare limbă terminologia teologică care este necesară pentru traducerea formulelor dogmatice? Dificultatea de aici constă în faptul că multe limbi sunt încă nedezvoltate şi insuficient de flexibile şi bogate în vocabular pentru a fi folosite în citaţiile sacre şi mistice. De multe ori misionarii nu numai că au trebuit să inventeze un alfabet, ci să lucreze şi să inventeze o limbă. O altă dificultate este de a traduce în limbile civilizaţilor non-creştine, căci există multe asociaţii şi se resimte o lipsă de cuvinte de a exprima noile concepţii fiindcă vechile cuvinte au prea multe conotaţii vechi. În orice caz, un misionar trebuie să

aibă mult talent filosofic şi sensibilitate; un înţeles viu şi iubitor al limbii; o dorinţă şi putere de a penetra în sufletul străin şi să-l înţeleagă; adică, trebuie să existe facultatea reîncarnării simpatetice.

Fără îndoială acelaşi lucru se cere de la orice pastor şi învăţător în general, dar pretenţia acestor calităţi în lucrarea misionară este în special acută. Adesea misionarii trebuie să creeze şi să construiască civilizaţia nativilor, fiindcă este adesea foarte greu de a trage linia între doctrinele evanghelice şi viaţa cotidiană. Prea adesea este necesar să schimbăm sau să rupem întreaga structură sau modul de viaţă care a devenit prea adesea amalgamat cu trecutul păgân şi mult prea puternic o parte din viaţa zilnică. Uneori este necesar să fie izolaţi neofiţii dintre proprii oameni, adesea de dragul propriei lor siguranţe. Din nou pentru ca ei să beneficieze din predica evangheliei este necesară lărgirea perspectivei mentale a turmei care este în discuţie pentru a-i ridica cerinţele şi standardele şi acest lucru este posibil numai aducându-i în contact cu o civilizaţie mai înaltă care a prins deja rădăcini. În general numai prin acceptarea acestei civilizaţii mai înalte se pot deştepta forţele ascunse ale unui popor nou iluminat. În experimentele din viaţa reală nu se poate trage o linie între lucrurile religioase şi cele lumeşti. În conformitate cu logica lăuntrică a lucrării misionare, un misionar trebuie să pătrundă în viaţa zilnică a oamenilor lui. Nu este greşit ca un misionar să se implice în lucrurile şi grijile lumeşti; este greşit numai dacă pierde adevărata perspectivă a Evangheliei şi se dă pe sine după duhului lumii. Este inevitabil pentru misiune să nu se întâlnească faţă în faţă cu Statul, să coopereze cu el sau cel puţin să nu lucreze concomitent cu instituţiile organizate şi obligatorii ale Statului, dar este dificil să spunem care este cea mai dificilă, a coopera sau a te lupta. În general ajutorul şi facilităţile Statului complică lucrarea lăuntrică a misionarului. Aplicarea forţei directe nu este periculoasă, dar puterea şi tăria Statului intimidează involuntar şi superioritatea culturii atrage, cu rezultatul că simplitatea

genuină a conversiunii creştine şi creşterea ei este împiedicată şi *tempo*-ul lucrării misionare devine prea rapid. Uneori misiunea intră în controversă cu Statul; căci se poate întâmpla că interesul statului cere întârzierea mişcării cretinizatoare între naţiunile mai tinere; sau uneori, din contră, botezul dobândeşte pentru imperiu mijloacele de a forţa într-o uniune politică centrală civilizată. În cazul dialectelor locale, de asemenea, metodele evanghelizării pot apare nedrepte din punctul de vedere al Statului. A găsi o cale prin aceste dificultăţi şi conflicte în procesul creării vieţii creştine este posibil numai printr-o inspiraţie creativă şi sagacitate.

II

Datoriile concrete ale activităţii misionare ruseşti au fost definite de creşterea Imperiului. Mai întâi s-a început cu evanghelizarea unei ţări locuite, mai presus de orice o populaţie slavonă. Mişcarea s-a răspândit la triburile finlandeze. Strict vorbind, convertirea triburilor finlandeze mai mici nu a fost împlinită niciodată. Influenţa inerţiei păgâne a rămas puternică până la final şi a fost responsabilă de masele care au căzut înapoi în păgânism după Revoluţia rusă. În acest sens nord-estul Rusiei europene poate fi luat ca şi exemplu. Religia acestor triburi finlandeze poate fi definită ca şi animism cu o credinţă puternic dezvoltată spre magie şi vrăjitorie; în această vrăjitorie şi în vrăjitori stau principalele cauze ale stabilităţii păgâne.

În secolul al şaisprezecelea Biserica rusă s-a întâlnit faţă în faţă cu islamul, în special în timpul lui Ivan cel Groaznic, după cuceririle şi anexările lui a împărăţiilor tătare le-a lungul fluviului Volga. Întâlnirea cu islamul a fost mai mult ostilă. Este adevărat că multe rase tătare au acceptat botezul dintr-odată, dar pe de-a întregul masa tătarilor a rămas credincioasă tradiţiilor părinţilor lor şi numai de dragul de a păstra caracteristicile lor naţionale s-a avansat principiul tolerării împotriva intruziunii

misiunilor ortodoxe în lumea închisă a tătarilor. Cursul adevărat al facerii influenţei misionare s-a simţit aici numai când idealul Ortodoxiei tătare a fost scos în evidenţă deschis şi fără frică. Trebuie să avem în vedere că prezenţa unei misiuni ruseşti între musulmanii locali a fost numai unul dintre incidentele marii lupte a lumii creştine cu islamul şi că a fost întotdeauna influenţată de perspectivele politice şi religioase largi. Regiunile din jurul fluviului Volga au rămas câmpuri experimentale pentru lucrarea misionară până în cele din urmă. Aici vechiul păgânism a fost încă păstrat între nativi şi toată această ţară a trecut cu vederea Asia dimpreună cu inerţia şi zelul ei religios.

Aici misiunile ortodoxe au ajuns pentru prima dată în contact cu lamaismul calmuc care a migrat în provincia Saratov la sfârşitul secolului al şaptesprăzecelea. În secolul al optâsprăzecelea activităţile misionare nu erau în general favorabile: Statul a intervenit mult prea puternic în treburile misiunii, urmărindu-şi propriile interese, adică, luând beneficiu maxim pentru sine de la oameni. Mult prea adesea Statul pune obstacole în calea lucrării misionare, în special între musulmani şi în general vorbind secolul al optâsprăzecelea a fost o perioadă dificilă în istoria Bisericii ruse, care a fost îngreuiată de supravegherea Statului şi slăbită material de secularizarea proprietăţilor ei. Numai câţiva s-au menţinut cu tărie în această perioadă de indiferenţă generală şi înapoiere duhovnicească. Avansarea a început din nou numai la începutul secolului al XIX-lea. A început şi s-a stabilit o nouă tradiţie.

De fapt numai la începutul secolului al nouăsprăzecelea a început dezvoltarea misiunilor în provinciile din jurul fluviului Volga. Aceasta s-a datorat mai presus de orice activităţilor Societăţii Biblice şi branşelor ei. În prima decadă a secolului al nouăsprezecelea Noul Testament a fost publicat în următoarele traduceri: nogaiană, tătară, tchuvaşnă, morduată, tcheremisă, kalmucă, ziriană, votiacă şi korelă. Trebuie observat că aceste traduceri sunt departe de a fi mulţumitoare şi de

încredere.

În acelaşi timp şcolile native au fost deschise şi a început învăţarea în dialectele locale. Au fost organizate cursuri speciale în seminariile ecclesiale pentru educarea învăţătorilor şi pentru un studiu mai serios al mediului înconjurător. Munca asumată de misiuni a fost organizată în Academia Ecclesială de la Kazan (întemeiată în 1842). Aici s-a deschis o secţie specială a antrenamentului misionar în 1854. În anul 1867 frăţietatea misionară a Sfântului Gouri a început şi s-a ocupat de aranjamentele externe şi interne a misiunii şi în special cu publicaţii şi începutul şcolilor. În 1833 s-a recunoscut general în principiu că slujirea slujbelor dumnezeieşti în limbile locale a fost admisibilă şi de dorit. O întreagă serie de frăţietăţi au prins viaţă în alte episcopii şi o reţea de şcoli native a început să se răspândească peste graniţe. Lupta misionară cu islamul a fost dificilă din cauza unui sistem de şcoli musulmane foarte bine dezvoltate şi din cauza marelui zel al clericilor musulmani. Pentru a reuşii era necesar pentru misionari să rupă formelele de viaţă primitive şi să găsească noi forme şi independente de viaţă socială pentru neofiţi.

Trebuie evidenţiat un alt obiect al activităţilor misionare în limitele Rusiei europene, iluminarea eschimoşilor care duceau o viaţă nomadică pe câmpiile mlăştinoase în Guvernul de la Arhanghel. Din anii douăzeci ai secolului al nouăsprezecelea tot Noul Testament şi catehismul au fost traduse în limba eschimoşilor şi s-a compilat un dicţionar şi o gramatică (Misiunea Arhimandritului Veneamin Smirnov).

Activităţile misionare din Siberia au fost mult mai dificile. Acolo au trebuit să predice şamaniştilor păgâni, (predominat mici triburi finlandeze) şi musulmanilor şi, mai presus de orice, lamaiştilor. Trebuie să distingem strict aceste sfere diferite de lucrări misionare şi metodele variate pe care le-au cerut.

Teritoriul larg şi răceala climei explică deplin încetinirea comparativă a Bisericii obişnuite şi chiar a

organizaţilor guvernamentale. Oaze mici şi izolate au apărut în mijlocul a unei lumi goale şi pentru multă vreme o lume duşmănoasă.

La începutul secolului al optâsprăzecelea ar trebui să ne concentrăm atenţia asupra activităţilor pline de inspiraţie (în special între triburile finlandeze) a lui Filoftei Leşchiński, misionarul care a fost de două ori episcop de Tobolosk şi între aceste două numiri a devenit monah. În ciuda acestor greutăţi el a continuat lucrarea msionară, expunându-şi viaţa personală la mari riscuri. El a făcut câteva călătorii să le predice Evanghelia ostiacilor şi vogulilor. Pentru a consolida rezultatele, el a deschis şcoli şi a organizat biserici, deşi pentru un timp lung noilor biserici deschise nu puteau să slujească numai capelani în vizită. Noile parohii erau la distanţe enorme una faţă de alta şi consecvent centrele primare, oraşele cu mănăstiri şi catedralele au fost de o mare importanţă fiindcă ele au asigurat un val constant de lucrători activi. Este necesar să notăm expediţiile misionare (la mijlocul secolului al optâsprăzecelea) în Kamehiatka de unde creştinismul s-a răspândit peste insulele malurilor alascane ale Americii de Nord.

În secolul al optâsprăzecelea a apărut o misiune ortodoxă în China, la Peking, în special din partea prizonierilor de război ruşi care s-au stabilit acolo, dar şi pentru scopul de a colecta informaţii. Dar vorbind în general, lucrarea misionară în secolul al optâsprăzecelea a fost nesemnificativă. Renaşterea ei în Siberia începe în secolul al nouăsprăzecelea şi încă odată trebuie să accentuăm caracterul mai mult neprietenesc adoptat de Stat faţă de misiunile ortodoxe. În secolul al optâsprăzecelea predica la kirchiseni a fost interzisă şi au fost patronizate mai mult decât orice convertirile la islam. La începutul secolului al nouăsprezecelea ierarhia lamaiană a fost recunoscută de Stat. Deşteptarea duhovnicească care a urmat convertirii şi botezului a problematizat pe reprezentanţii locali ai guvernului. Ridicarea condiţiilor de viaţă însemna că pulsul a fost

grăbit şi întărit şi acest lucru a devenit aparent o problemă. În secolul al optâsprăzecelea misionarii prea zeloşi au purtat misiunea mai departe, în locuri unde nu era nimic de convertit. În cele din urmă, în secolul al nouăsprezecelea câteva centre misionare remarcabile şi permanente au apărut în Siberia, între care misiunea Altai merită mai presus de orice să fie menţionată. Ea a început în 1830 la iniţiativa lui Evghenii Kazanţev, în acel timp Arhiepiscop de Tobolosk şi la conducerea ei a fost plasat Arhimandritului Macarios Gloukarev. Arhimandritul Macarios a fost un om remarcabil, de o mare sinceritate duhovnicească şi foarte profund, dar mai mult exaltat de interesele eshatologice şi acele idei utopice care au fost foarte caracteristice, chiar şi în Occident, la începutul secolului al nouăsprezecelea. Fără îndoială un mistic şi traducătorul misticilor occidentali şi orientali (Tereza a Spaniei), el a ştiut să găsească expresii comune cu alţii şi să simpatizeze chiar şi cu quakerii. El a dus o viaţă foarte rigidă, o viaţă ascetică şi evanghelică iar Mitropolitul Filaret, care l-a cunoscut intim şi l-a iubit, l-a numit un „misionar romantic”. Întradevăr, Macarie a introdus în lucrarea sa misionară un zel şi o ardoare literal romantică. El a privit zelul său misionar cu smerenie sinceră şi el a încercat să o aranjeze pe principiile unui comunalism strict. „Să fie rânduiala noastră că trebuie să posedăm totul în comun, bani, mâncare, haine, cărţi şi tot restul şi să fie aceasta un mijloc de a facilita inspiraţia noastră spre unanimitate”. Este mai mult un ideal apostolic decât unul monahal. Macarie a avut câţiva asistenţi, iar cu ei a reuşit să dobândească unanimitatea. El nu s-a grăbit să boteze şi pe timpul celor treisprezece ani ai muncii sale, el a convertit numai 650 de persoane. În lucrarea sa el a pus mare accent pe „chemarea credinţei”. El s-a străduit să dobândească regenerarea duhovnicească şi să deştepte credinţa sinceră şi scânteioare în sufletele adormite. El l-a predicat pe Hristos crucificat şi s-a pus mare accent pe re-educarea şi împlinirea idealurilor morale. În conformitate cu ideile lui o frăţietate de văduve şi tinere femei a fost

ataşată misiunii.

Macarie a fost ocupat mult cu traducerile şi la un moment dat a fost preocupat de ideea de a traduce Biblia (din ebraică) dar lucrarea sa a fost dezaprobată de autoritatea centrală şi acestei rezistenţe el a ataşat o mare importanţă. El a lucrat o schemă misionară generală pe care a numit-o *„Nişte note despre mijloacele pentru o propagare intensă a credinţei creştine între evrei, musulmani şi păgâni în Imperiul rusesc*" (1839). Pentru cei destinaţi lucrării misionare el a considerat necesar să stabilească în Kazan un centru misionar educaţional, o şcoală-mănăstire pentru care trebuia făcută o schemă mai elaborată pentru educaţia ecclesială şi etnografică.

Semnificaţia deplină a lucrării părintelui Macarie poate fi apreciată numai când este ţinut în minte natura accidentală şi aspră a munţilor Altai şi la fel de bine sărăcia misiunii (până în 1857 bugetul a fost numai de 571 de ruble pe an).

După Macarie, misiunea de pe Altai a continuat să înflorească, în special sub administraţia părintelui Vladimir Petrov, care ulterior a devenit episcop de Altai şi a murit ca şi Arhiepiscop de Cazan. Mai târziu a lucrat acolo un alt Macarie care în timpul marelui război a fost Mitropolit al Moscovei. O lucrare mai puţin valabilă a fost făcută de misiunile Obdorsk şi Surgut în aceiaşi episcopi de Tobolosk.

Pe parcursul timpului datoriile misionare au fost perturbate între clerul parohiei şi ai au trebuit să continue munca fără instituţii misionare speciale. Pasul a fost întrucâtva nepotrivit şi indiscret. Avansul misonar se cuvenea să fie continuat constant şi persistent din punctul de vedere al josnicului standard de viaţă şi de influenţa absorbantă a mediului înconjurător.

A doua pagină sclipitoare a istoriei misiunii siberiene se deschide cu activităţile Arhiepiscopului Nil în estul Siberiei (Irkutsk din 1838 până în 1853 portertizate în celebra nuvelă a lui Leskov *Pe marginea lumii*) şi în particular de Inochentie Veniaminov, mai târziu mitropolit

al Moscovei după moartea lui Filaret.

Arhiepiscopul Nil a fost interesat de munca de misiune în timp ce era episcop de Viatka, chiar înainte de a fi numit în Siberia. În Irkutsk şi în regiunea Trans-Baikal era necesar să se predice buriaţilor care aparţineau credinţei lamaiane. Nil a lucrat mult la traducerea cărţilor bisericeşti în limba mongol-buriată şi a dus mai departe munca după renumirea sa la Yaroslav. Inochentie Veniaminov şi-a început lucrarea sa la insulele aleiute, care în acele vremuri aparţineau Rusiei. Aici a predicat coloseşilor şi aleiuţilor timp de cincisprezece ani. El a studiat dialectele locale, a compilat o gramatică şi un dicţionar şi a început să facă traduceri; el ne-a lăsat o descriere a ţării şi a modului de viaţă de acolo. În conformitate cu schema făcută acolo în 1840, misiunea din acele vremuri în posesiunile ruseşti în America de Nord a fost organizată legal şi plasată sunt administraţia Episcopului de Kamehiatca. Inochentie a fost numit în tronul episcopal şi a lucrat în această nouă ţară timp de 28 de ani. Episcopia sa acoperea distanţe enorme şi majoritatea timpului său fost petrecută în călătorii. Asistenţii lui au tradus cărţile bisericeşti în limbile yakută şi tungusă.

Lucrarea misionară împotriva credinţei lamaiene în ţara Trans-Baikal a fost dificilă; totuşi au fost făcute multe îmbunătăţiri de Parfenii Popov, Arhiepiscop de Irkutsk şi mai târziu de Arhiepiscopul Veniamin Blagonravov. Misiunea din China nu a putut dobândii o creştere observabilă, deşi s-au făcut multe lucruri în traducere şi misiunea din Peking a fost pentru un timp îndelungat centrul general pentru studiile sinologice. Lucrătorii misiunii au fost în consecinţă mai proemnineţi în izbânzile ştiinţifice decât în cele apostolice. În general China este o ţară foarte dificilă şi nefavorabilă lucrării misionare.

Viaţa misiunii ruseşti în Japonia progresa într-un mod de viaţă diferit. Bineînţeles se datora calităţilor şi trăsăturilor personale a primului dintre misionarii ruşi Nikolai Kazatkin, care mai târziu a devenit Arhiepiscop de

Japonia sau mai bine spus apostolul ei în adevăratul sens al cuvântului. El şi-a început lucrarea în 1861, imediat după ce Japonia şi-a deschis uşile europenilor şi mai înainte de declaraţia de tolerare. Totuşi, misiunea a început să crească foarte repede. Din nou metoda de traducere a fost adoptată şi mulţi ani au fost petrecuţi în traducerea cărţilor de slujbă creştine şi plasă de parohii ortodoxe s-au răspândit gradual peste toată Japonia.

În istoria Bisericii Ortodoxe Japoneze suntem pătrunşi de simplitatea şi puterea uimitoare a sentimentului Bisericii corporate imediate. Viaţa de parohie decurge foarte activ şi intensiv. Întâlnirile episcopale cu parohienii care participă sunt organizate odată pe an. Lucrarea catehiştilor se desfăşoară foarte încet şi sigur şi nivelul cultural al ortodoxiei japoneze este destul de ridicat ca să se poată răspândii între cei educaţi. De mulţi ani a existat un semiar ecclesial în Tokio şi Biserica japoneză a devenit de multă vreme o episcopie independentă cu statut şi administraţie internă completă şi este membră canonică a patriarhatului din Moscova.

III

Lucrarea misionară nu se potriveşte pe sine bine schemelor de administraţie şi organizare venite de la centru. Este mai presus de orice, lucrarea şi inspiraţia puterii pastorale creative. Prin urmare depinde mai mult de personalitatea indivizilor care sunt lucrători activi decât de planuri şi programe şi pentru acest motiv istoria unei misiuni se leagă mai mult de nume. Prin urmare, de asemenea lucrarea misionară progresează spasmodic şi se opreşte de tot la anumite intervale de timp. Totuşi este foarte important ca iniţiativa personală să găsească un răspuns încurajator, simpatie şi facilitate în tot trupul. Prin urmare când în 1865 Societatea Misionară creştină a fost încurajată acesta a fost considerat un eveniment de o mare importanţă. Lucrarea lui a devenit real efectivă după reorganizarea din 1869, când Inochentie, în acel timp

Mitropolit de Moscova, a devenit preşedintele şi activităţile lui au fost amestecate cu scaunul mitropolitului.

Societatea misionară şi-a avut branşele ei în centrele de muncă şi a luat grijile financiare a misiunii şi a parohiei asupra ei. A mai existat o altă datorie importantă care a cerut un ajutor organizat, antrenarea ştiinţifică şi scolastică a misionarilor care aveau nevoie să cunoască şi înţeleagă mediul înconjurător în care trebuiau să lucreze. Este necesar să ştim limba oamenilor, povestea lor şi modul de viaţă, toate pentru a înţelege sufletul. Este necesar să abordezi sufletul cu cuvântul adevărului lui Hristos pentru care nu este destul cunoaşterea limbii şi a folclorului. Amestecul specific a unei lumini apostolice şi *patosul* filosofiei unui străin este esenţială şi aceste calităţi sunt mai uşor găsite în nativi.

Necesitatea pentru o şcoală misionară înaltă nu s-a realizat dintr-odată. Numai în 1854 s-a deschis o secţie misionară în Academia Ecclesială Kazan şi a fost lăsată acolo chiar şi după ce reformele au fost introduse în şcolile ecclesiale în 1870. O învăţătură specifică de subiecte misionare a început deja în 1845 cu participarea profesorilor de la Universitatea din Kazan, dar ca şi o stare de fapt studiile s-au concentrat exclusiv pe limbi.

Numai ca şi Sabloukov, Ilmiński, Bobrovnikov sunt importante şi nu pot fi uitate în istoria Academiei Kazan. Sabloukov a fost un om autodidact în filologia tătară şi arabică. Prin muncă grea, aprinsă de entuziasmul ştiinţific, el a ajuns la o erudiţie profundă nu numai în limbi ci şi în istorie şi arheologie. Este binecunoscută traducerea Coranului pe care a făcut-o el. Nu toate cărţile pe care le-a scris au fost publicate; multe din ele au pieit într-un incendiu de la casa lui. Predarea lui în academie şi participarea lui la toate sârguinţele misionare printre tătari au însemnat foarte mult.

Mai importantă a fost lucrarea lui Ilmiński, care a aranjat predica sa tătarilor într-o ordine sistematică. Ilmiński a fost împotriva metodei polemice. El a încercat să lucreze o schemă de predică pentru scopul convertirii. El

nu avut numai un antrenament scolastic şi teologic, dar a înţeles intim viaţa şi căile tătarilor locali. El a vizitat oraşele lor şi a trăit între ei un timp cu scopul de a pătrunde intim în modul lor de viaţă. Între 1851-1953 a călătorit în est cu multe opriri pe parcurs, oprindu-se mai mult la Cairo, Liban şi Constantinopol. Ca şi rezultat al acestei încunoştinţări cu masa de oameni el a ajuns la o concluzie foarte importantă cu privire la traduceri. El a insistat pe necesitatea ca acestea să fie făcute în limba tătaro-conversaţională vie şi acest lucru a fost cel mai important. În primă instanţă limba literară a tătarilor a fost plină de cuvinte arabice şi persane şi avea o aromă generală de islam. Prin folosirea cuvântărilor colocviale a fost posibil să se scape de acea infecţie ascunsă musulmană. În al doilea rând, o traducere într-o limbă colocvială cere puteri creative mari şi intensitate din partea traducătorului şi aceasta a fost tocmai ceea ce voia Ilmiński. El voia formarea unei limbi tătare specific creştine. Limba tătară trebuia să fie în opoziţie cu cea islamică. El a văzut acest lucru important în problema predicii. Limba nu era pentru el ceva deja dezvoltat şi staţionar, era un element duhovnicesc viu care era posibil de a fi transmutat şi transfigurat. Cu acest lucru a stat în legătură schema de a face un întreg lanţ de şcoli tătare creştine cu limba poporului folosită în ele la predare. În al treilea rând, a mai existat democratizarea misiunii, care s-a răspândit larg şi mult între mase, evitând pe cei educaţi şi aristocraţi. Schema lui Ilimiński a fost un sistem complet pentru transformarea creştină a tătarilor, fără cea mai mică urmă de rusificare. Trebuie făcută o notă despre scrisorile arabe pe care le-a schimbat în rusă, ca fiind mai convenientе, din moment ce el a văzut în alfabetul arabic prezenţa culturii musulmane în timp ce cea a Rusiei purta simbolurile creştinismului. El nu a crezut în rezultatele nici unei predici dacă nu era făcută în limba poporului. „Creştinismul ca şi un principiu viu trebuie să fie ca şi un aluat în gândurile şi sentimente după ce a luat formă în oameni cu minţile avansate şi ar trebuie să meargă prin ei

şi cu ei mai departe. Credem că Cuvântul evanghelic a al Domnului Iisus Hristos, care s-a întrupat în limba vie a tătarilor şi prin ea asociindu-se cel mai sincer cu cele mai adânci dorinţe ale lor şi cu conştinţiozitate religioasă, fiind capabilă astfel să producă reînvierea creştină a tribului". Totuşi, schema lui Ilimiński nu a prins viaţă dintr-odată şi nici fără opoziţie din partea districtului Kazan şi în Turkistzan.

Un lanţ de şcoli, cu un seminar în centrul Kazanului, a fost organizat şi Ilimiński a fost numit director al seminarului. Totuşi cea mai importantă muncă a fost traducerea. Aceasta cerea mari puteri creative şi pentru acest ideal Ilmiński a găsit ajutor printre tătarii botezaţi. Mai mult, introducerea slujbelor dumnezeieşti în limba tătară a s-a dovedit una dintre cele mai efective metode misionare. Dintre asistenţii şi ucenicii lui Ilmiński trebuie menţionaţi persoane ca Arhipreotul Malov, Ostrooumov şi tătarul Timofeiev. Principiile lui Ilmiński au fost aplicate altor sfere a activităţii misionare între nativi. În legătură cu studiul controversele anti-lamaniene, nu au existat aşa organizatori la Academia din Kazan ca acest om.

A.A. Bobronivov a fost o mare autoritate în dialectul momgolo-buriat şi el a fost primul care a complitat prima gramatică de succes mongolo-kalmucă a perioadei. Fiind un activ al districtului Irkustk şi fiu al unui misionar, el a simţit, la amestecarea cu buriaţii o apropiere intimă cu mongolii. Studiile lui de cărţi au fost suplimentate de expediţiile lui ştiinţifice. Totuşi el nu a fost un om de iniţiativă şi nu a putut găsii metodele adevărate de a traduce deşi a expus anumite greşeli din traducerile literare de mai înainte. În ciuda defectelor lucrarea făcută de Academia din Kazan a fost de mare importanţă pentru ajutorul dat misionarilor de a pătrunde în sufletul non-europenilor. Ea nu a fost apreciată şi folosită deplin.

IV

Lucrarea misionară rusă între triburile străine a fost

sfârşită în forţă. Evanghelia lui Hristos pe teren rus a devenit o imposibilitate. Ca şi consecinţă, o întoarcere la credinţele de mai înainte a avut loc în special între triburile şamaiste în districtele fluviului Volga şi în Siberia, deşi la un moment dat islamul s-a bucurat de o libertate parţială.

Nu ne este dat nouă să prevedem viitorul sau să ghicim cu privire la soarta Credinţei creştine între triburile native din Rusia; dar putem şi este necesar să o facem, să ne uităm înapoi pentru ca să înţelegem şi să considerăm bine lecţiile trecutului care poartă cuvintele: „Aşadar, cel ce va strica una din aceste porunci foarte mici şi astfel îi va învăţa pe oameni, foarte mic se va chema în împărăţia cerurilor; dimpotrivă, cel ce le v-a face şi astfel va învăţa, acela mare se va chema în împărăţia cerurilor" (Matei 5, 19).

INFLUENŢELE OCCIDENTALE ÎN TEOLOGIA RUSĂ.[119]

Problema privitoare la influenţele occidentale asupra teologiei ortodoxe este complexă. Întrebarea se ridică de multe ori astăzi, uneori ascuţit şi cu agitaţie. În conformitate cu mitropolitul Antonie Khrapovitski († 1936), toată dezvoltarea teologiei ruse din secolul al şaptesprăzecelea, după cum era predată în şcoli a fost o împrumutare periculoasă din sursele occidentale eterodoxe. Pentru acest motiv ele trebuie dezaprobate şi eliminate deplin.

Sistemul teologiei ortodoxe este încă ceva care

119. Această lucrare a fost mai întâi tipărită la Primul Congres al Teologiei Ortodoxe din Atena în 1936. O altă versiune a articolului a apărut ca şi „Westliche Einflüsse in der Russischen Theologie" în *Kyrios,* II, No. 1 (Berlin, 1937), 1-22 la fel de bine ca şi *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Theologie Orthodoxe* (Atena, 1939). Retipărit cu permisiunea autorului. Tradus din germană de Thomas Bird şi Richard Haugh.

trebuie căutat şi pentru acest motiv trebuie să identificăm şi să examinăm sursele genuine în loc să copiem sisteme de doctrine eretice, după cum a fost obiceiul nostru timp de 200 de ani.[120]

Mulţi au avut impresia că teologia rusă a fost *desfigurată* în întregime de influenţele Occidentale. S-a ridicat astfel convingerea că o redirecţionare primară şi decisivă a întregii datorii teologice era necesară, că era necesară o redirecţionare decisivă la sursele ignorate şi uitate ale unei Ortodoxii genuine şi patristice. Această întoarcere implică negare şi abrogare. Există puţin adevăr în aceste afirmaţii. „Lupta împotriva occidentului" în teologia rusă poate fi justificată. Sunt multe ocazii şi motive să se justifice această atitudine. Este tocmai istoria acestor influenţe şi împrumuturi occidentale în teologia ortodoxă care nu a fost încă exploatată suficient. Trebuie prin orice mijloace să începem cu o descriere exactă a faptelor.

În acest scurt eseu trebuie să fim mulţumiţi cu o selecţie a unui număr limitat de fapte, cele mai importante, decisive şi distinctive. Pentru o prezentare mai deplină a problemei mă voi referii cititorului cărţii mele, *Puti russkogo bogosloviia* [*Căile teologiei ruse*] (Paris: YMCA-Press, vii, 574 pp. [în rusă]).

I

Punctul de vedere tradiţional al izolării depline şi a îngrădirii Rusiei antice a fost discreditat cu mult timp în urmă. Vechiul „*rus*" nu a fost tăiat niciodată deplin de Occident. Această legătură cu Occidentul s-a afirmat pe sine nu numai în sfera politică şi în cea economică, ci şi în sfera dezvoltării duhovniceşti, chiar şi în domeniul culturii

120 *Otzyuy eparkhial'nikh arkhiereev po voprosu o cherkovnoi reformy,* II (Sank Petersburg, 1906), pp. 142-143. Această broşură de Tarasii (Kurganskii): *„Perelom v drevnerusskom bogoslovii,"* în ediţia care conţine un „Cuvânt" înainte de Mitropolitul Antonie (Varşovia, 1927).

religioase.[121] Influenţele bizantine au predominat, dar în orice caz nu au fost singurele influenţe. Putem să încunoştinţăm o slăbire a influenţei bizantine deja în secolul al XVI-lea, o *criză a bizantinismului rus.* Relaţiile Occidentale de la Novgorod au fost cele mai evidente şi continue. În secolele al XIV-lea şi al XV-lea acest oraş a devenit centrul religios şi cultural, centrul pentru întregul est şi nord rusesc. Moscova, care se ridica rapid în acele vremuri a fost în mare parte dependentă cultural de sursele de la Novgorod. Cărţile erau luate tocmai de la această democraţie nordică.[122]

În acele vremuri sub stimulii Arhiepiscopului Ghenadie, s-a iniţiat cea mai responsabilă lucrare – compilarea primului codex biblic slavic complet. Biblia nu a fost tradusă original în slavonă ca şi o carte completă şi uniformă ci mai mult ca şi o colecţie de lecturi liturgice bazate pe ordinea şi ciclul anului liturgic – această traducere nu a inclus tot textul biblic; cărţile necanonice ale Vechiului Testament nu au fost traduse din moment ce ele au fost cu greu reprezentate în lecţionarele estice. Supravegherea şi execuţia generală a muncii la Novgorod a fost oficial în mâniile arhidiaconului episcopului, Gherasim Popovka. Liderul duhovnicesc actual a fost, orişicum, un monah dominican cu numele de Benjamin care în conformitate cu cuvintele cronicarului, a fost „un preot şi monah din ordinul lui Dominic, prin naştere un slav, prin credinţă un latin”. Nu ştim mai multe despre el. Cu greu putem presupune că acest monah dominican din Croaţia a venit în Novgorod din întâmplare. Aparent el a adus cu sine un text biblic complet. Întradevăr influenţa

121 Pentru perioada primară a se vedea B. Leib, *Rome Kiev et Byzance à la fin du 11 siècle* (Petersburg, 1924). Această lucrare conţine o bibliografie bună.

122 A se vedea A.A. Pokrovski, *Drevnee Pskovsko-Novgorodskoe pis’mnnoe nasledie, obozrenie pergamentuykh rukopisei Tipografscoi Patriashei biblioteki. Trudy 15-go arkheologicheskogo s’ezda v Novgorode* (Moscova, 1916), II; I. P. Popov, *O vozniknovenii Moskovoskoi Sinodal’noi (Patriarshei) Biblioteki. Sbornik statei* [în cinstea lui A. S. Orlov] (Leningrad, 1934), pp. 29-38.

Vulgatei se resimte puternic în Codexul biblic al lui Ghenadie, din moment ce Vulgata şi *nu* manuscrisele greceşti au slujit ca model pentru text. Cărţile necanonice au fost incluse în codex în conformitate cu folosinţele latine. Cărţile Paralipomena, a Treia carte a lui Ezdra, cartea Înţelepciunii şi primele două ale Macabeilor au fost traduse în întregime din latină. Un student al „tradiţiei manuscrisului Bibliei slave" [prof. I.E. Evseev] caracterizează semnificaţia Codexului Ghenadie ca „întoarcerea bibliei slave din *calea* greacă în latină". Nu trebuie să uităm că a fost tocmai „Biblia lui Ghenadie" pe care s-a bazat prima ediţie slavă a Bibliei Ostrog (1580). Cu această ocazie textul a fost, ca să fim siguri, revizuit din nou şi comparat (după ediţia tipărită) cu cel grec – toată semnificaţia istorică a Bibliei Ostrog este determinată de faptul că se bazează pe textul grec – orişicum, alunecarea înapoi în canalul latin nu a fost depăşită deplin. Cu câteva improvizări textul Ostrog a fost reprodus în „Biblia elisabetană" din 1751 – şi acesta este textul folosit în prezent.[123] În „casa arhiepiscopului" Ghenadie s-a tradus mult din latină. În timpul muncii pentru ordinea liturgică, celebra carte a lui V. Durantius, *Rationale divinorum officiorum,* a fost cel puţin parţial tradusă pentru referinţă. Judecând din limbaj, se pare că traducătorul a fost un străin, nu un rus – din nou se pare că a fost monahul Benjamin. Tot în acest timp a fost tradusă din latină „Scurt cuvânt împotriva celor care pretind posesiunea Sfintelor Lucruri, mobile şi fixe din bisericile catedralelor" – o apărare a proprietăţii bisericii şi independenţa totală a clasei clericilor, care are dreptul de „a acţiona cu ajutorul braţului secular". Binecunoscută este referinţa lui Ghenadie a „regelui spaniol", despre care

123 A se vedea în special lucrările lui I. E. Evseev, *Rukopisnoe predanie Slavianskoi biblioteki, Kristianskoe chtenie* (1912 şi 1913); *Genadievskaia Bibliia 1499 goda. Trudy 15-go arkheologischisgego s'ezda v Novgorode,* II, 1 (1914); a se vedea de asemenea I. A. Christovich, *Ispravlevnie teksta Slavianskoi biblii pered izdamiem 1751. goda,* Pravoslavnoe obozrenie, 1860, aprilie şi mai.

împuterniciţii imperiali au relatat că ei a „purificat” pământul său de eretici prin execuţii de stat.[124]

Există o motivaţie reală de a vorbii despre „o atmosferă dominant catolică” dimprejurul lui Ghenadie [I. E. Evseev]. Iconografia rusă din secolele al XV-lea şi al XVI-lea a fost penetrată de motive şi teme occidentale, din nou venind de la Novgorod şi Pskov la Moscova unde au fost contestate în anumite cercuri ca şi inovaţii şi perversiuni: în aceasta constă semnificaţia istorică a binecunoscutelor „Îndoieli” a lui D’jak I. M. Viskovatii cu privire la noile icoane. Autorităţile Bisericii au fost în favoarea acestor inovaţii, privindu-le ca pe ceva vechi. În orice caz, influenţa occidentală s-a afirmat pe sine destul de evident chiar şi în arta sacră a iconografiei.[125] „Occidental” înseamnă în orice caz latin sau roman. „Căsătoria ţarului la Vatican” a fost simbolul mişcării spre Occident. Această căsătorie a însemnat faptul că Moscova se trăgea mai aproape de Italia acelui timp decât reînnoirea tradiţiilor bizantine. Este caratersitic că catedralele de la Kremlin au fost construite şi reconstruite de artizani italieni. Aceste noi clădiri din Moscova au fost descrise de Herberstein, expresiv *mai mult italico.*[126] Chiar mai caracteristic este faptul că Maxim Grecul, cerut la Moscova de la mănăstirea Vatopedu din Muntele Athos să ajute lucrarea de traducere, nu a putut găsi pe nimeni în toată Moscova cu

124 B. N. Benesvich, *K istorii perevodnoi literatury u Novgorode v 15 stoletii, Sbornik statei v chest’ A. I. Soboleskovo* (1928); Slovo-Kratko” publicată de A.D. Grigorev, *Chteniia v Moskovskon Obschestve istorii i Drevnostei* (1902); a se vedea V. Valdenberg, *Drevne-russkoe uchenie o predelackh tzserkovoi vlasti* (M. 1916), A.D. Sedelnikov, „K izuchen’iu Slovo-Kratko i deiatel’nosti dominikantsa Veniamina,” *Izvestiia Otdeleniia Russkogo Izyka i Slovesnosti Rossiiskoi Akademii Nauck,* XXX (1925); *Ocherki katolicheskogo vliianiia v Novgorode v. 15-16 vekakh.* Doklady R. Akademii Nauk, 1929.

125 N. Andreev, O dele d’iaka Viskovatovo, *Seminarium Kondakovianum,* V, 1932; „Rozysk” po delu Viskovatogo iz *Chteniia Moskovskogo Obschetsva istorii i Drevnostii* (1847; - şi mai bin, 1858); Buslaev, *istoricheskie ocherki,* II şi *Istoriia russkogo iskustva* de I. Grabar’, Vol. VI.

126 P. Peirling, la Russie et le Saint-Siège, I (1896).

care să vorbească greacă cu el. „El vorbeşte latină şi noi o traducem în rusă pentru scribi” – traducătorul a fost Dmitrii Gerasimov, un student şi asistent de-a lui Benjamin.[127] Ar fi total fals să interpretăm toate aceste fapte ca şi dovadă de simpatie faţă de Roma la Novgorod sau Moscova. Este mai mult o asimilaţie pe jumătate inconştientă a valorilor duhovniceşti străine cu convingerea naivă că se poate rămâne loial adevărului tradiţional şi nativ. Astfel, simultan, o psihologie „occidentală” s-a unit pe sine cu o intoleranţă faţă de Occident.

II

Pe de cealaltă parte a graniţei Moscovei întâlnirea cu Occidentul a fost mai directă şi mai intimă. În Lituania şi în Polonia aceasta a fost o întâlnire cu *Reforma* şi cu „socinianismul” şi mai târziu cu *Biserica Romană,* ordinul iezuit şi „uniaţia”. Din moment ce circumstanţele dimprejurul luptei pentru Biserica Ortodoxă au fost extrem de complicate şi dificile, a devenit psihologic de neevitat a face anumite acomodări cu aliaţii eterodocşi, asociaţii, rivalii şi chiar duşmanii. La început orientarea elinică a fost puternic accentuată – ca şi idealul şi ţelul culturii slavo-greceşti – în cercul Ostrog şi în Lemberg [Lvov] la casa prinţului Ostrozhskii. Există multe motive pentru care acest ţel a fost abandonat. Chiar şi în cercul Ostrog dispoziţia a fost schimbătoare şi opiniile divergente.

Înţelepciunea practică a vieţii a împins spre Occident. În faţa ameninţării „Uniaţiei”, ortodocşii au fost evident, ocazional chiar şi fără să vrea, „confederaţi” ai protestanţilor şi „eterodocşilor”. Mulţi au fost pregătiţi să meargă dincolo de asistenţa religioasă şi practică; în acest sens, de exemplu, atitudinea ortodocşilor şi a calvinilor la Conferinţă şi în „Confederaţie” la Vilna (înainte de 1599) este foarte caracteristică. Chiar prinţul K. Ostrozhskii s-a

127 A se vedea scrisoarea în *Appendix* la *Tvoreniia Sv. Ottsov,* XVII, 2, p. 190.

gândit că se cuvine să ceară respingerea traducerii ortodoxe a cărţii lui Petru Skarga, *Despre apostazia greacă*, un proiect împotriva căruia prinţul A.M. Kurbskii, implacabilul fugitiv din Moscova, a protestat cu cea mai mare indignare. Replica ortodoxă la cartea lui Saraga despre Sinodul de la Brest a fost de fapt scrisă de un calvinist – binecunoscutul *„Apokrisis"* care a fost publicat în 1587 sub numele lui Cristofor Filateles. Există motive să credem că pseudonimul a aparţinut binecunoscutului diplomat al timpului, Martin Bronevskii, secretarul regelui Ştefan Bátorii care a fost adânc implicat în confederaţia ortodocşilor şi a evanghelicilor. În *„Apokrisis"* observăm ocazional o similaritate evidentă cu lucrarea lui Calvin *Institutio Christianae religionis*.[128]

În toate acestea nu a existat nicio trădare conştientă a tradiţiei ortodoxe şi nicio înclinare reală spre protestantism. Mult mai important şi mai periculos a fost obiceiul pururi crescând între scriitorii ruşi de a discuta probleme religioase şi teologice într-o schemă de referinţă occidentală. În acest timp respingerea latinismului nu a însemnat întărirea Ortodoxiei. În special din moment ce chiar argumentele reformatorilor erau implicate în discuţiile polemice ale timpului. Argumentele care nu se puteau armoniza cu punctele primare ale Ortodoxiei. Istoric acest amestec de protestantism a fost de neevitat, dar sub influenţa lui „calea" culturii elene şi slave a devenit pală şi obscură. În spre adăugire a fost şi faptul că nu se mai putea baza pe greci pentru ajutor. De fapt, în acele vremuri, învăţătorii greci veneau din vest de unde au studiat. Fie că au studiat la Veneţia, Padova, Roma sau chiar la Geneva sau Wittenberg – grecii nu aduceau de la niciunul dintre aceste centre moştenirea bizantină sau pe

128 „Apokrisis" a fost tradus în rusa modernă şi nou publicată în 1869. A se vedea N. Skaballanovich, *Ob Apokrisise Khristofora Filaleta* (Petersburg, 1873); cu privire la compilator a se vedea J. Tretjak, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii Brzeskiej* (Cracovia, 1913); a se vedea M. Hrusveskii, *Istoriia Ukrainy-Rusi,* VI (1907). Despre prinţul Ostrozoskii a se vedea K. V. Leviţki, *Ks. Konstanty Ostrogoski a Unia Bzeska 1596* (Lemberg, 1933).

cea patristică. Mai mult ei au adus inovaţii occidentale. În secolul al XVI-lea simpatiile erau de partea protestanţilor; mai târziu a apărut o uşoară tendinţă latină. Astfel a existat un oarecare adevăr în cuvintele maliţioase şi ironice a mitropolitului uniat Ipatie Pociei, când i-a scris patriarhului Meletie Pigas următoarele: Calvin l-a înlocuit pe Atanasie în Alexandria, Luter conduce în Constantinopol şi Zwingli în Ierusalim.[129] Este destul să ne reamintim de „Mărturisirea" lui Chiril Lukaris, de autenticitatea căreia nu ne putem îndoi. Această neaşteptată prezentare a calvinismului de Patriarhul Ortodox poate fi explicată parţial ca şi rezultat al studiilor sale la Geneva. Poate fi explicată de faptul că el era în Rusia de vest la vremea luptei comune împotriva *„Uniaţiei*". Se presupune că de acolo a luat ideea unei „Confederaţii" cu reprezentanţii unei Mărturisiri elveţiene.

Influenţa Reformei în vestul Rusiei a fost temporară. În curând a predominat tendinţa opusă – un entuziasm pentru *modelul roman.* Semnificaţia acestei schimbări este ilustrată de figura celebrului Mitropolit de Kiev, Petru Movilă, a cărui influenţă istorică a fost decisivă. O epocă întreagă din istoria Bisericii şi culturii Rusiei Occidentale este, pe bună dreptate, denotată acestui nume. El şi ucenicii săi au fost decişi şi deschişi pro-Occident. La rădăcini acest „occidentalism" a fost un romanism ascuns. Deşi Movilă a luptat pentru independenţa legală a Bisericii kieviene şi a susţinut rezistenţa Bisericii Ortodoxe împotriva *„uniaţiei*", nu au existat multe puncte de diferenţă doctrinală între el şi Roma. Pentru acest motiv el a folosit surse latine cu uşurinţă şi fără ezitări, presupunând că în ele v-a redescoperii Ortodoxia adevărată şi nedistorsionată. A existat o anumită discrepanţă în chipul lui Petru Movilă. El a condus Biserica Occidentală Rusă afară din decăderea şi neajutorarea de care a suferit după Sinodul din Brest. Mulţumită lui Movilă, Biserica a primit un statul legal în Republica

129 Hyp. Pociei, *Kazania i Homilie,* p. 539 – citat de Josef Tretjak, *Piotr Skarga* (Kracovia, 1913), p. 222.

Polonă. Dar toată structura a fost concomitent reconstruită într-un duh străin şi nou – un duh latin. Lupta care privea toate planurile şi proiectele lui Movilă a fost cauzată de două puncte de vedere – cel occidental şi cel eleno-slavic. Petru Movilă a conferit un serviciu indubitabil şi ambiguu odată cu stabilirea colegiului de la Kiev. Aceasta era o şcoală latină. Nu a fost vorba numai de o „latinizare" a limbii, obiceiurilor şi a teologiei ci şi o „latinizare" a întregii psihologii religioase: astfel înseşi sufletul oamenilor a fost din nou latinizat. Destul de ciudat, toate acestea s-au întâmplat în numele celei mai extreme lupte naţionale şi politice împotriv Romei şi a Poloniei. Din această cauză independenţa lăuntrică a fost pierdută, relaţiile cu estul au fost separate; a fost adoptată o direcţie străină, împrumutată şi artificială care destul de adesea a obstrucţionat din nefericire viitorul patos al creativităţii.

Movilă nu a fost singurul în cripto-romanismul său. El a exprimat mai mult duhul timpurilor. Monumentul primar şi cel mai expresiv semnificativ al epocii sale este aşa numita *„Mărturisire Ortodoxă*". Este dificil să afirmăm cu siguranţă cine a fost autorul sau editorul acestui „Catehism"; în general se crede că Movilă, deşi de fapt a fost vorba de o muncă colectivă a câtorva asistenţi. Evident a fost probabil compusă în latină şi în această schiţă originală putem observa o influenţă mai puternică a modelelor latine decât versiuni definitive care au trecut o revizuire critică la Conferinţele din Kiev (1640) şi Iaşi (1642). Exemplele de aici de împrumutare şi imitaţie sunt de fapt mai puţin importante decât faptul că *Confessio Orthodoxa* în întregimea ei a fost o simplă acomodare sau o „adaptare" la materiale latine. În orice caz, acestea sunt mai legate de scrierile romano catolice ale timpului decât de viaţa duhovnicească a Ortodoxiei sau a tradiţiei Părinţilor estici. Doctrine romane particulare – de exemplu doctrina primatului papei – sunt respinse aici, dar stilul general rămâne totuşi roman. Acelaşi lucru este adevărat cu privire la *reforma liturgică* a lui Petru Movilă. Celebra *Carte de ritual* sau *Euchologhion* (1646) este puternic

influenţată de *Ritualul* papei Paul V, de unde explicaţiile de introducere a unor ritualuri şi ceremonii particulare au fost luate aproape cuvânt cu cuvânt.[130] *Colegiul Kiev* al lui Movilă a devenit curând baza centrală a acestui latinism imitativ nu numai a părţilor sudice şi vestice ale Rusiei ci pentru nordul moscovit. Literatura religioasă kievianã a secolului al XVII-lea a fost dependentă complet de sursele şi modele latine. Ar fi destul să numim numele lui *Ştefan Iavorski*, care mai târziu sub Petru cel Mare a mers în nord. Lucrarea sa „Piatra credinţei" [„*Kamen' Very*"] a fost de fapt numai un „sumar", o „compilaţie" scurtată a diferite lucrări latine, în special lucrarea lui Bellarmine *Disputationes de controversis christiane fidei.* Cartea sa despre venirea lui Antihrist este modelată după cartea iezuitului spaniol Malvenda.[131] Esenţa acestei pseudomorfoze romane stă în faptul că scolasticismul a ecranizat şi împiedicat patristica pentru ruşi. A fost mai mult o problemă de latinizare culturală şi psihologică

130 Despre pentru Movilă a se vedea lucrarea sa neterminată: S. T. Golubev, *Petr Mogila i ego spodvizhiniki,* în două volume (Kiev, 1833 şi 1897); destul de importantă este cartea de E. F. Şmurlo, *Rimskaia kuriia na russkom pravoslavnom votoke v. 1609-1654 godakh* (Praga, 1928); „Pravoslavnoe ispovedanie" (greacă) în colecţiile lui E. Kimmel, *Monument afidei Ecclesiae orientalis* (1850) sau Ioan Mihăilescu, Θησαυρός τής Όρθοδοξίας (1904) sau mai recent J. Karmiris, Τά δογματικά καί Συμβολικά Μνημεία τής Όρθόδοξου καθολικής Έκκλισίας, I. II, Atena 1952. A se vedea ediţia textului latin cu note şi introducere de A. Malvy, S.J. şi M. Viller, S.J. în Orientalia Christiana, X, 39 (1927); despre *Euhologhionul* lui Petru Movilă a se vedea E. M. Krizţanovskii, *Povrejdenie ţerkovnoi obriadnosti i religioznik obicchaev v iuzhno- russkoi mitropolii, Rukovodstvo dllia sel'skikh pastyrei* (1860) şi *Sobranie Sochinenii,* I (1890). A se vedea *Puti russkogo bogosloviia* [Căile teologiei ruse] pentru literatura despre Academia kievianã.

131 A se vedea pentru o analiză precisă a lucrării *„Kamen' very,"* I. Morevi, *Kamen' very mitr. Ştefana Iavorskogo* (Sank Petersburg, 1904); a se vedea binecunoscuta carte de Iuri Samarin, *Ştefan Iavorrskii i Theofan Prokopovich, Sobranie Sochinenii,* V (1880); S. I. Maslov, *Biblioteka Ştefana Iavorskogo, Chtenie v obschchestve nestora Letopissa,* 24, 2 (1914); Hans Koch, *Die russichte Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter* (Breslau, 1929).

decât una de crez. Totuşi, blănile doctrinei au fost scuturate. Sub Petru cel Mare şcolile teologice sau seminariile au fost stabilite pretutindeni în marea Rusie tocmai după modelul sudic kievian. Aceste şcoli au fost deplin latine şi învăţătorii lor au fost recrutaţi multă vreme din institutele din sud-vest. Chiar şi academia slavo-greacă-latină din Moscova a folosit Kievul ca şi model. Reforma petrină a însemnat de asemenea şi o „ucrainizare" a istoriei şcolilor ecclesiale. A existat o migraţie din sudul Rusiei către nord unde au fost priviţi ca şi străini pentru două motive: şcolile lor erau „latine" şi chiar ei erau străini. În remarcabila sa carte despre şcolile teologice ale secolului al XVIII-lea Znamenski judecă în felul următor (a se vedea Anm. 1, p. 216): „pentru student, toţi aceşti educatori erau în cel mai deplin sens al cuvântului – străini dintr-o ţară străină – „mica Rusie" era privită în acele vremuri ca şi o ţară străină. Îşi avea propriile lor obiceiuri şi concepţii şi o „erudiţie" ciudată. Limba ei era dificil de înţeles şi suna ciudat marilor ruşi. Spre adăugire, aceşti învăţători nu au încercat deloc să se adapteze pe ei studenţilor lor sau în ţara în care au fost chemaţi. Din contră. Ei i-au urât deschis pe marii ruşi, i-au considerat sălbatici şi i-au luat în derâdere. Ei au găsit greşit tot ceea ce nu era similar căilor „micii lor Rusii". Ei au împins modul lor de viaţă în prim plan, forţându-l peste toţi ca şi stilul potrivit de viaţă. Era un timp când se puteau sfinţii numai „mici ruşi" (ucraineni) ca şi episcopi şi arhimandriţi din moment ce guvernul era suspicios faţă de mari ruşi, suspectându-i că erau simpatetici cu obiceiurile prepetrine.

Poporul a acceptat stabilirea şcolilor latine cu îndoieli şi mari reţineri. Clericii şi-au încredinţat copiii la aceste şcoli fără voia lor. Chiar studenţii fugeau de multe ori de la ore. Toate aceste au avut loc nu fiindcă clasa clericală era superstiţioasă sau ignorantă, ci fiindcă considerau aceste şcoli ca şi pe ceva nefamiliar şi străin – ca şi o colonie latino-poloneză în propria ţară de baştină, ca şi o „instituţie" care, chiar şi dintr-un punct de vedere pur

practic, nu putea apărea decât nefolositoare. „Mintea practică” privea „gramatica latină” de folos puţin cât şi pentru „bunele maniere” care sunt cultivate în seminarii. Pentru „mintea practică” nu a existat niciun motiv absolut de a înlocui manierele tradiţionale de pregătire pentru preoţie – la casa proprie – cu căi noi, neobişnuite şi dubioase. „Rămânea de văzut cine era mai bun pentru preoţie: cititorul de psalmi, care din tinereţe a slujit în biserică, învăţând într-un fel practic lecturile, imnele şi rânduiala slujbelor; sau studentul latinei care de abia a memorizat vocabularul şi inflecţile” (Znamenski). În aceste şcoli latine se dezobişnuia de a mai fi familiar cu slavona bisericească – chiar şi textele scripturii erau citate în latină. Gramatica, retorica şi poetica se învăţau în latină, în timp ce retorica rusă se învăţa numai în clasele mai mari. Este de înţeles de ce părinţii şi-au trimis copii la aceste „şcoli blestemate de tortură” cu neîncredere. Copii preferau mai mult penitenciarul decât aceste şcoli. S-a dezvoltat în curând depresivul sentiment că în aceste şcoli nou stabilite s-ar putea pierde dacă nu credinţa cel puţin naţionalitatea. În general stabilirea şcolilor a fost o împlinire pozitivă. Extensiunea acestor şcoli în teritoriul marii Rusii a însemnat o rupere cu mentalitatea Bisericii – o ruptură între „educaţia” teologică şi experienţa Bisericii: se ruga în slavonă şi se gândea în latină. Aceleaşi cuvinte scripturistice răsunau din podeaua şcolii în latina internaţională, dar răsunau din podeaua biserici în limba maternă slavonă. Această rupere în înseşi mentalitatea duhovnicească este probabil cel mai tragic rezultat al epocii petrine. S-a dezvoltat o „dualitatea a credinţei”, în orice caz o diviziune duhovnicească, o lipsă de unitate a sufletului.[132] *Întradevăr s-a stabilit o cultură occidentală, o*

132 Lucrarea de bază este: P. V. Znamenskii, *Dukhovnie shkoly v Rossi do reformy 1808 goda* (Kazan, 1881); S.T. Golubev, *Kievskaia akademiia v pervoi polovnie 18-go stoletia* (Kiev, 1903); N. I. Petrov, *Kievskaia akademiia v konste 17-go i nachiale 18-go stoletiia* (Kiev, 1901); D. Vişnevski, *Znachenie Kikevskoi akademii v razvitii dukhovnoi Akademii* (1904, 4 şi 5); *Kievskaia akademiia v getmanstro K.G. Razumoskovo,* Trudy (1905), 5; *Kievskaia Duhk. Akademiia v*

teologie occidentală. Aceasta a fost o „şcoală de teologie" care bineînţeles nu avea rădăcini în viaţă. Stabilită şi edificată pe o temelie străină, a devenit acum o „supra-structură" construită pe un spaţiu gol. În loc să crească pe temelii naturale s-a odihnit pe propteli. *O teologie pe propteli – acesta este rezultatul occidentalizării teologice a Rusiei secolului al XVIII-lea.*

III

Instrucţia teologică din şcoli a rămas încă latină în caracter chiar şi când orientarea „romană" a fost înlocuită de Reformă sau mai corect de influenţa scolasticismului protestant primar. Aceasta şi-a reţinut caracterul latin chiar când influenţa lui Aquino în filosofie a fost înlocuită de autoritatea lui Cristian Wolff. Limba de instrucţie a rămas latina şi atât „structura" şcolii cât şi educaţia ei a rămas occidentală. Tendinţa protestantă este asociată mai întâi de toate cu influenţa lui Teofan Prokopovich, binecunoscutul colaborator al lui Petru cel Mare, sfătuitorul şi executorul în toate reformele vieţii ecclesiale şi compilatorul „Rânduielii Duhovniceşti" [*„Dukhovnyi Reglament"*] a conferinţelor teologice a lui Teofan, oferite în Academia din Kiev, fiind publicate mult mai târziu în latină (în Leipzig 1782-1784) dar ele au circulat mai devreme în manuscris şi au influenţat noua întoarcere în teologie. În conferinţele sale dogmatice sau „tratate" Teofan a urmat modele occidentale foarte de aproape – el pare că depinde în special de Amandus Polanus din Plansdorf şi de *Syntagma Theologiae Christianae* (1609). El foloseşte sistematic *Loci communes* a lui Johann

---

ţartsvovanie Imp. Ecaterina II, Trudy (1906), 7, 8-9, 11; V. Serebrennikov, *Kievskaia akademiia v polovine 18-go veka do preobraoviia v 1819 godu* (Kiev, 1897); S. K. Smirnov, *Istoriia Moscovskoi Slaviono-Greko-Latinskoi Akademii* (Moscova, 1855); *Istoria Troitskoi Lavrskoi seminarii* (Moscova, 1867); a se vedea lucrările despre seminarii specifice: Seminarul Vladimir de K. F. Nadezhin (1857) şi de N. V. Malitski (1900) Seminarul Suzdal de N. V. Maliţchii (1900); Seminarul Tver' de V. Kolosov (1889); Seminarul Rizan de Agneţev (1889).

Gerhard. El nu a fost un compilator chiar şi atunci când a urmat erudiţilor străini. Bine citit şi familar cu literatura contemporană, el a avut un control deplin al materialului, mânuindu-l şi ajustându-l în felul său propriu. Un punct este dincolo de orice îndoială: el nu numai că a fost legat de scolasticismul protestant al secolului al XVII-lea, ci aparţinea tradiţiei lor. El nu a fost numai sub influenţa Protestantismului, ci a fost chiar un protestant (A. V. Kartaşov). Lucrările lui aparţin istoriei teologiei germane a Reformei. Dacă nu ar fi fost pe cartea sa numele unui episcop rus, ar fi fost natural să căutăm autorul între profesori unei facultăţi teologice evanghelice. Tot ceea ce a scris a fost pătruns de atmosfera Reformei, de duhul occidental. Această atmosferă poate fi trasată peste tot – întreaga sa manieră de gândire şi expresie. Nu este numai un om care scrie sub influenţă occidentală ci unul care este însuşi un occidental – un străin. Teofan se uita la Ortodoxie ca şi cum el era un occidental. El nu a ştiut şi nu a experimentat Ortodoxia *din interior*. El era preocupat de probleme şi controverse occidentale, luând partea Reformei complet. Tot patosul tratatelor sale erau direcţionate împotriva Romei şi nu a fost niciodată capabil să se scoată pe sine din „sfera încântătoare" a polemicii teologiei confesionale occidentale.[133]

În binecunoscuta sa carte *Ştefan Iavorskii şi Teofan*

133 Există o lucrare comprehensivă despre Teofan Prokopovich: Ia. Samarin, *Ştefan Iavorskii i Feofan Prokopovich, Sobranie Sochinenii,* V (1880); I. V. Chistovich, *Feofan Prokopovich i go vremiia* (Petersburg, 1866); despre „sistemul teologic" al lui Teofan a se vedea articolul lui Pl. Cherviakovskii, *„Khrist. Chtenie,"* (1876-1878); F. A. Tikhomirov, *Traktaty Feofan Prokopovicha – o Boge edinom po sushchetsvu i troichnom v litsakh* (Petersburg, 1884); A. I. Kartaşev, *K voprosu pravoslaviia Feofana Prokopovicha, Sbornik statei v chest D. A. Kobeko* (1913); P.V. Verkhovski, *Ucherzhdenie Dukhovnoi kollegii i Dukhovnyi Reglament,* I şi II (Rostov-on-Don, 1916); Hans Koch, *Die russische Orthodoxie* (Breslau, 1929); a se vedea eseurile interesante despre R. Stupperich în *ZoG,* V şi IX în *Zeitschrift für slavische Philologie,* XII, 332 ff., în *Kyrios* (1936), 4; de asemenea R. Stupperich, *Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Grossen* (Köninsberg, 1936) şi articolul de V. Titlinov în *Russki Biogrficheskii Slovar'.*

Prokopovich, Iurii Samarin a vrut să prezinte întâlnirea dintre tendinţele romane şi Reformă ca şi un moment al unei pretinse *„dialectici lăuntrice a gândirii teologice ruseşti*". Aici cu greu putem vorbii de un proces organic. A fost pur şi simplu o confruntare a influenţelor străine şi din cauza opoziţiei acestor influenţe gândirea teologică rusă a fost îngustată. Nu putem vorbii despre o dialectică lăuntrică spontană. Era vorba mai mult de o *pseudomorfoză* forţată a gândirii ortodoxe. Ortodocşii au fost obligaţi să gândească în categorii esenţial străine şi să se exprime în concepte străine. La majoritatea seminarilor şi academiilor teologice din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea instrucţia s-a bazat pe manuale protestante occidentale. Din moment ce latina a fost folosită ca şi limba obişnuită instrucţională şi academică, nu a mai fost necesar până şi deranjul traducerilor. Mitropolitul Filaret ţine să amintească faptul că el a studiat la şcoală teologie dintr-un manual de Hollatz († 1713). Anumite porţiuni din manual erau dictate în clasă. Alte părţi din curs erau luate din Quenstedt sau din I. A. Turreni († 1737). Chiar şi manualele scrise de ruşi nu deviau mult de la modelele occidentale – acest lucru este adevărat despre *Doctrina* scrisă de Teofilact Gorski (Leipzig, 1784), *Compendiul* de Iakint Karpiński (Leipzig, 1786) şi *Compendiul* de Silvestru Lebediński (1799 şi 1805), la fel de bine ca şi manualul lui Irineu Falkovski (1802!), un manual bazat cu credincioşie pe Teofan Prokopovich. Se poate căuta în van în aceste manuale şi tratate o gândire independentă. Acestea au fost cărţi de memorizare, prezentând o „teologie a şcolii", un balastru al unei tradiţii şcolare formale. Din obişnuinţă au fost acceptate anumite doctrine protestante – doctrina scripturii şi a Tradiţiei, definiţia lor a Bisericii şi conceptul lor de justificare. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea puternicul val de *pietism* a fost adăugat influenţei de mai înainte a scolasticismului protestant. Este destul să menţionăm numele lui Simion Todorski (1701-1754), care a murit ca episcop de Pskov. Mai înainte el a fost învăţător la celebra *Waisenhaus* în Halle unde a tradus cartea lui

Johann Arndt *Wahres Christentum* în rusă, bazându-şi traducerea sa pe o ediţie Halle din 1735. Cel mai semnificativ în acest sens este Platon Levşin (1737-1811), celebrul mitropolit al Moscovei sub Caterina a II-a, mai târziu descris atât de potrivit de istoricul Academiei, S.K. Smirnov, ca „într-o oarecare măsură un Petru Movilă al Academiei de la Moscova". Platon a fost mai mult un predicator şi un catehizator decât un teolog sistematic. Dar „catehismele" sale, predicile sau „instrucţile iniţiale în doctrina creştină" oferite la Moscova când încă era în primii săi ani (1757-1758) au marcat o schimbare în istoria teologiei înseşi. Conferinţele sale instrucţionale oferite la Marele Duce (viitorul Împărat) Pavel au fost publicate în 1765 sub titlul de *Doctrina ortodoxă sau Teologia Creştină în Sumar*. Aceasta a fost prima încercare de un sistem teologic în limba rusă. Totuşi, această „carte teologică" a fost tradusă inevitabil în latină pentru şcolile teologice. Platon a fost cel care a insistat să fie aşa, căci el credea că instrucţia teologică într-o limbă alta decât latina ar însemna o înjosire a standardelor cărturăreşti. Punctul său de vedere a fost remarcabil în special fiindcă venea de la unul care a fost un luptător zelos pentru „catehizarea oamenilor", un popularizator al credinţei şi moralurilor creştine. Chiar şi la bătrâneţe, înainte de Războiul Patriotic din 1812, Platon a fost foarte bucuros când a fost adus planul de introducere al rusei ca limbă de instrucţie în şcolile teologice. El a sfătuit constant şi viguros împotriva acestui lucru. „În scrierile ruseşiti ale lui Platon se poate vedea lipsa de potrivire completă a unor definiţii şi descrieri teologice confuze pe care el le-a luat din surse latine. El era mult mai interesat în moraluri decât de doctrinele credinţei. În tot secolul al XVIII-lea doctrinele Bisericii, ale Tradiţiei şi a Tainelor – au rămas nedezvoltate.[134]

134 A se vedea Filaret (Gumilevski), *Obzor russkoi duhkhovnoi literatury,* II, 3 (1884); despre mitropolitul Platon a se vedea I. M. Snegirev, *Zhizn' mitr. Moskovskogo Platona,* 1-2 (Moscova, 1856); F. Nadzhdin, *M. Platon Levşin, kak propovednik* (Kazan', 1856); N. P.

Reforma şcolilor teologice ruseşti de la începutul domniei lui Alexandru I nu a însemnat o întoarcere la temeliile estice şi bizantine. Toată refoma s-a ocupat mai mult de duhul pietismului, de „creştinismul lăuntric" decât de viaţa corporată a Bisericii. La fel ca şi mai înainte, instrucţia a rămas strâns legată de modele şcolilor europene în care moralismul pietist şi o anumită înclinaţie spre misticism au fost evidente în acele vremuri. Lăuntric şcolile au rămas occidentale. Totuşi a avut loc o tendinţă opusă care mai târziu a depăşit ruptura dintre „şcoală" şi „viaţă": *educaţia putea să se ofere în rusă.* Ţelul noii „reforme şcolare" teologice a fost de a deştepta atât societatea cât şi oamenii, de a-i îndemna să se ridice la standarde duhovniceşti mai înalte şi de a stimula o independenţă morală şi religioasă. Această intenţie a fost bineînţeles, legată organic cu întreg *zeitgeist* epocii aceleia; se înrădăcina în inclinaţiile mistice ale timpului, epoca Alianţelor sfinte şi a Societăţilor Biblice. „Captivitatea" latină putea fi uşor înlocuită de o „captivitate" germană sau engleză, doar că în locul scolasticismului s-a ridicat pericolul misticismului vag şi cel al teosofiei germane. Din acele vremuri înainte umbra erudiţiei germane cade peste toată teologia rusă pentru mult timp – mult în detrimentul ei. Din acele timpuri a devenit o practică comună în academiile teologice ruseşti să se înveţe germana ca şi limba primară a teologiei în general.

În ciuda acestui fapt, acesta a fost un pas înainte, începutul unei ridicări creative. Deşi multe aspecte erau rele în această pseudomorfoză, a fost totuşi o *îmbolnăvire a vieţii şi a creşterii* şi nu o criză a morţii şi a degeneraţiei. Între cele două extreme ale entuziasmului mistic şi filosofic pe de o parte şi fricile de necrezut pe de cealaltă parte,

---

Rozanov, *M.M. Platon* (Mocova, 1913); V. P. Vinogradov, *Platoni Filaret. Mitropolity Moskovskie, Sravnitel'niia kharakeristika ikh nravstvennogo oblika* in *Bogoslovkii bâvestnik,* 1913 1-2. A se vedea „Iz vospominantii pokoinogo Fitareta, mitrop. Moskov.," *Pravoslav. Obozrenia* (1868, August) – („iz zapisok A. V. Gorskogo").

calea strâmtă şi abruptă a Teologiei Bisericii a fost descoperită gradual. În epocă rămâne remarcabilă figura Mitropolitului Filaret al Moscovei (1782-1867), probabil cel mai semnificativ teolog din timpurile primare. Şi el a studiat într-o şcoală latină şi a crescut sub blânda conducere a Mitropolitului Platon în seminarul de la mănăstirea Troitsko-Sergievskii unde în acel timp domina acea amestecătură de scolasticism şi pietism. În tinereţe el a trecut prin mişcarea mistică şi a fost un susţinător convins al Societăţii Biblice. Se pot găsii aceste urme a acestor influenţe „mistice" şi „protestante" în lucrările sale teologice de mai târziu. În general, *Weltanschauung*-ul său a rămas ecclesial. Odată cu Filaret începe eliberarea reală a teologiei ruse nu numai din faţa influenţelor occidentale ci de occidentalizare în general. S-a întâmplat în singurul fel în care am fi putut dobândii rezultate de durată – adică printr-o întoarcere creativă la temeliile şi sursele patristice, printr-o întoarcere la părinţii Bisericii – aceasta a fost singura sursă de inspiraţie pentru Filaret şi a slujit ca şi un criteriu pentru propria sa prezentare. Extern Filaret nu s-a rupt imediat de „vechile tradiţii protestante" a şcolilor ruseşti, de tradiţia lui Prokopovich. Există multe dintre expresiile lui Filaret care reflectă influenţa doctrinelor protestante sau care redescoperă împrumuturile din aceste surse protestante. În *Rezumat al erudiţiei teologice,* pregătit în 1814 pentru Academia din Sank Petersburg el se referă la sine ca şi cititor de cărţi protestante. Defectele şi nesiguranţa caracteristică definiţilor conceptuale în primele sale scrieri, subliniate adesea de duşmanii lui Filaret, au ieşit din aceste surse protestante – a fost foarte evidentă omiterea Sfintei Tradiţii ca şi un ghid doctrina autoritativ, care nu a fost menţionat deloc în prima ediţie a *Catehismului* său. Orişicum, această omisiune nu indică atât de mult o greşeală sau lipsă de acurateţe a gândirii, ci mai mult a fost o problemă de obicei comun al acelui timp.

Psihologic întoarcerea la scolasticism şi la modurile romanic este în întregime de înţeles şi explicabilă în

legătură cu reformele procuratorului şef al Sfântului Sinod sub Nicolae I, contele Protasov. Totuşi această întoarcere la formulele romanice ale secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, până la *Mărturisirea Ortodoxă* a lui Petru Movilă s-a dovedit a fi nefolositoare fiindcă nu a oferit nicio ieşire creativă din dificultăţile istorice ale teologiei ruseşti. Înclinarea spre protestantism putea fi depăşită numai de o întoarcere la sursele istorice a acelei continuităţi a tradiţiei culturale şi nu prin afirmaţii scolastice şi nechibzuite a unor „soluţii" gata făcute a gândirii occidentale. În acest sens Filaret a îndeplinit mult mai mult din *„îmbisericirea"* [*„Verkirchliching"*] actuală a „şcolii teologice" ruseşti decât a făcut Pratasov şi sfătuitorii lui. *Dogmatica* de Macarie Bulgakov, un eminent istoric al Bisericii Ruse şi mai târziu mitropolit al Moscovei, a rămas – în ciuda tuturor meritelor sale – o carte moartă, un memorial al unei erudiţii lipsite de viaţă, neinspirată de adevăratul duh al Bisericii: din nou o carte occidentală. O întoarcere la un creştinism viu şi genuin a fost posibilă numai prin *calea istorică*, nu prin calea scolasticismului. Era posibilă numai prin experienţa vie, uneori contradictorie a istoriei Bisericii care conţine embrionic căutata sinteză şi nu o sistematizare nesăbuită bazată pe surse străine. Această „metodă istorică" a fost calea teologiei ruse la sfârşitul secolului trecut. Această metodă (a se vedea *Teologia dogmatică* a episcopului Silvestru) a fost cea mai mare împlinire a moştenirii teologice ruseşti.[135]

IV

În istoria teologiei occidentale a secolelor de mai înainte influenţa *filosofiei germane idealiste* a fost unul dintre cele mai semnificative fenomene, nu numai în cercurile evanghelice ci şi în – ar fi destul să menţionăm şcolile romano catolice din Tübingen – într-o măsură foarte

135 A se vedea tot capitolul V – „Bor'ba za Bogoslovie" – în cartea mea *Puti Russkogo Bogosloviia* [*Căile teologiei ruse*], pp. 128-233.

semnificativă în lucrările teologiei şi erudiţiei romano catolice. Influenţa *idealismului* german a fost puternică în şcolile teologice ruseşti, deşi a existat un interes mai mult filosofic decât unul teologic. Influenţa idealismului filosofic nu a fost în întregime aparent în literatura teologică genuină, genuină în cel mai strict sens al cuvântului. Acest lucru este explicat parţial de stricteţea cenzurii. Ştim din memoriile contemporanilor noştri că mulţi profesori din academie înclinau în spre o interpretare filosofică a *datelor* revelaţiei decât de o interpretare teologică strictă.

Influenţa psihologică a romantismului şi a realismului au fost, în orice caz, puternice. Schelling şi Baader, la fel de bine ca şi psihologii romantici ca G. H. Schubert († 1860) au fost foarte populari între studenţii academiilor. Chiar şi în lucrările lui Teofan Zăvorâtul, interpretul autoritativ al ascetismului psihologic, găsim anumite urme din *Istoria duhului* a lui Schubert [*Gesichichte der Seele;* 1830, ediţia a parta, 1850]. Cartea lui Schubert a fost folosită ca şi o carte manual la Academia din Kiev când Teofan era student. În orice caz, deşteptarea psihologică din Rusia a început tocmai în şcolile teologice şi toţi ucenicii primari ai idealismului filosofic au ieşit din academiile teologice sau din seminarii: Vellański din Academia din Kiev, Nadejdin din Moscova, Galich din seminarul de la Sevsk şi Pavlov din seminarul Voronej. Mai târziu, profesorii universitari de filosofie au ieşit tot din academiile teologice: Sidoński şi M. I. Vadislaev în Sank Petersburg, P. D. Iurkevich şi M.M. Troitskii în Moscova (ambii de la Academia din Kiev), arhimadritul Teofan Avsenev, O Novitski, S.S. Gogotski în Kiev şi I. Mikhnevich în Liceul Richelieu din Odessa. Profesori de filosofie la Academii erau, Th. Golubiński şi V. D. Kudriavstev la Academia din Moscova, V. N. Karpov, binecunoscutul traducător al lui Platon şi M.I. Kariński în Sank Petersburg. S-a creat astfel o tradiţie internă specifică în academii. Ea a ţinut în viaţă o sete filosofică pentru cunoaştere şi a direcţionat atenţia către problemele de credinţă. Din aceste şcoli teologice a început „iubirea de înţelepciune”

rusă şi cunoaşterea teologică rusă era expusă unei testări speculative. Unul din profesorii *conservatori* ai Academiei Teologice a subliniat la începutul secolului datoria dogmaticii filosofice: în spatele fiecărei dogmatici trebuie căutată duhovnicia pentru acea întrebare căreia îi răspunde dogma. „Aceasta este analitica cererilor naturale a duhului în legătură cu diferite adevăruri". Mai întâi trebuie să răspundem pozitiv mărturiei Bisericii din Scriptură şi Tradiţie „şi aici un mozaic de texte nu este niciodată suficient ci numai o creştere organică de a cunoaşterii". Atunci dogma prinde viaţă şi se discerne pe sine în toată adâncimea speculativă – ca şi un răspuns dumnezeiesc la întrebările umane, ca şi un Amin dumnezeiesc şi o mărturie a Bisericii. Apare ca şi o „înţelegere de sine genuină" care duhovniceşte nu poate fi concepută că poate fi contrazisă. Teologia dogmatică, când se confruntă cu probelmele prezentului, trebuie să recreeze dogmele din nou astfel încât cărbunii întunecaţi ai formulelor tradiţionale să fie iluminaţi în bijuteriile adevăratei credinţe.[136] Într-o astfel de prezentare a problemelor speculative de teologie metodele filosofice şi cele istorice merg mână în mână. Metoda istorică duce înapoi la mărturisirea speculativă a credinţei Sfinţilor Părinţi. Influenţa filosofiei este în special clară în construcţia sistematică a „teologilor seculari ruşi" – slavofilii ca Homiakov, dar în special Vladimir Soloviov şi urmaşii săi. Este complet evidentă legătura strânsă între *weltanschauung*-ul filosofico-religios şi căutările lui Vladimir Soloviov cu filosofia idealistă germană, în special cu Schelling, parţial cu Baader, Schopenhauer şi Ed. von Hartman. Sistemul lui Soloviov a fost o încercare de a reforma dogmele crezului şi Tradiţiei creştine în categoriile filosofiei moderne, un lucru care l-a preocupat deja pe Homiakov. De la Soloviov această tradiţie, preluată de urmaşii şi succesorii lui duhovniceşti a trecut în tradiţia

136 Alexei I. Vedenski, „K voprosu o metodoligeskoi reforme pravoslavnoi dogmatiki," *Bogoslavski vestnik* (aprilie 1914); de asemenea publicată separat.

contemporană religioso-filosofică. O astfel de înţelegere a datoriilor teologice ar trebui să îi fie opusă rezistenţă: datoria teologiei nu constă atât de mult în traducerea Tradiţiei credinţei în limbajul contemporan, în termenii cele mai recente filosofii, ci stă mai mult în descoperirea în tradiţia patristică antică principiile perene ale filosofiei creştine; această datorie constă nu în controlarea dogmei prin mijloacele filosofiei contemporane ci prin reformarea filosofiei pe baza experienţei credinţei astfel încât ar devenii sursa şi măsura viziunilor filosofice. Cea mai slabă parte a lui Soloviov şi a şcolii lui a fost tocmai această folosire proastă a procesului speculativ care poate înlănţui şi adesea deforma, Tradiţia şi experienţa credinţei. Influenţa filosofiei germane, în orice caz, a penetrat organic conştiinţa teologică rusă.

V

Din sumarul anterior, scurt şi fugar al influenţelor occidentale din teologia rusă pare inevitabilă o concluzie deznădăjduită şi neliniştitoare: nu a fost şi nu este teologia rusă, în dezvoltarea ei – după cum a afirmat un critic tăios – întotdeauna o *„teologie rătăcitoare”*? Aşa este concluzia destul de des întâlnită a teologilor – în special romano catolici – străini, care au această impresie din citirea lucrărilor teologice ruse ca şi ceva nesigur, ceva indefinit. Impresiile şi concluziile de acest tip sunt de fapt rezultatul unei neînţelegeri foarte periculoase, un fel de iluzii optice. Ceva foarte tragic stă în spatele acestei interpretări – o schismă dezastruoasă, o ruptură a conştiinţei ortodoxe, posibil de trasat în istoria teologiei ruse ca un fel de *confuzie creativă*, ca şi o lipsă de claritate a drumului care trebuie urmat. Cel mai trist dintre toate este că această ruptură particulară a fost între pietate şi teologie, între erudiţia teologică şi duhovnicie, între şcolile teologice şi viaţa Bisericii.

Această nouă *erudiţie* a venit în Rusia din Occident. A rămas o acumulare străină în Rusia mult prea mult. A

continuat să folosească un limbaj special care nu era cel al vieţii obişnuite şi nici al rugăciunii. A rămas un trup străin în structura Bisericii, dezvoltându-se în forme artificiale şi total străine. A fost şi a rămas o „erudiţie de şcoală”. Ea s-a transformat într-un text de instrucţie şi mult prea adesea a încetat a căuta adevărul şi mărturisirea credinţei. Gândirea teologică a regresat gradual de la a auzii ritmul inimii Biserici şi prin urmare a pierdut „calea” către această inimă. Ea nu a înţeles necesitatea deşteptării atenţiei ca şi participare în cercurile mai largi a comunităţii Bisericii şi a oamenilor. Ea se uita la ei cu neîncredere, gelozie şi dușmănie. Au fost de fapt motive pentru acest lucru. Ea stă ca prejudiciu împotriva unei erudiţii importate şi suficientă sieşi care nici măcar nu a fost înrădăcinată în realitatea experienţei religioase sau în viaţă, un prejudiciu împotriva unei teologii care a încetat de a mai exprima şi a purta mărturie credinţei Bisericii. În această măsură poate fi exprimată ca şi o „teologie rătăcitoare”. În aceasta constă toată problema existenţei religioase ruseşti: în adâncurile şi intimitatea experienţei Bisericii *credinţa* este păstrată şi ţinută nedistorsionat. În supunere tăcută faţă de Dumnezeu, în stilul rugăciunii, în monahismul său sufletul rusesc a păstrat stilul vechi, strict şi patristic; a trăit într-o plinătate neatinsă şi nedivizată a *Sobornost*-ului Tradiţiei. În această duhovnicie şi adâncime a rugăciunii credinţa antică a rămas „credinţa patristică şi apostolică” – credinţa Ortodoxiei antice, estică şi bizantină. *„Gândirea”* s-a separat pe sine, s-a întors de la aceste adâncimi duhovniceşti, reîntorcându-se numai prea târziu de la realizarea acestei deviaţii lipsite de sfinţenie. Rătăcirile *gândirii* nu au putut şi nu pot distruge autenticitatea credinţei: Ortodoxia a rămas totuşi neschimbată. Există un pericol serios, orişicum, în acea pseudomorfoză teologică, atunci când limbajul natural este pierdut şi teologia devine străină şi ciudată. Cel mai periculos a fost faptul că problematica teologică şi-a pierdut proximitatea vieţii şi că Adevărul lui Dumnezeu a devenit un exerciţiu de şcoală limitat la specialişti şi

profesionali. N. P. Gillarov-Platonov dă un exemplu foarte caracteristic de o astfel de înstrăinare a şcolii de viaţă în memoriile sale extraordinar de captivante:

„Interpretarea semi-protestantă a Tradiţiei a fost destul de obişnuită în şcoli. Chiar şi catehismul lui Filaret nu a avut nicio secţie despre Tradiţie. Teologia lui Ternovski nu a discutat nici ea acest subiect. Textul scris de mână pe care l-am învăţat, când am fost deja de patruzeci de ani a fost tăcut cu privire la acest subiect. Epoca lui Prokopovich încă mai lâncezea… Această situaţie nu s-a restrâns la subiectul Tradiţiei… Doctrina Justificării a fost şi ea prezentată în conformitate cu cărţile latine… În timp ce Moscova mai mult sau mai puţin rătăcea în paşii lui Prokopovici, a avut loc o reacţie în Sank Petersburg, rezultatul teologiei lui A. N. Muraev… Trebuie observat că teologii profesionali au rămas destul de indiferenţi la inovaţii în evident importanta dogmă a Tradiţiei (Tradiţia ca şi o sursă independentă şi secundă a Credinţei). Ei au început să scrie şi să înveţe noua manieră după cum au făcut ei totdeauna… Cititorul ar putea gândii că aceasta este o lipsă neobişnuită de credinţă din partea acestor persoane religioase. Ceea ce pare la prima vedere o indiferenţă specifică nu a fost de fapt o lipsă de credinţă. A indicat mai mult că *formulele* teologiei occidentale nu aveau niciun „conţinut” viu pentru Biserica estică. În Occident aceste întrebări aparţin esenţei diferitelor confesiuni şi sunt subiecte arzânde. În Orient aceste probleme nu erau ridicate deloc. În acest sens este informativ schimbul de scrisori în secolul al XVI-lea dintre Patriarhul Ieremia al Constantinopolului şi teologii de la Tübingen. Aceştia l-au întrebat despre punctele sale de vedere despre subiecte care contribuiau la esenţa problemelor dintre Luther şi Roma – de exemplu problema credinţei şi a faptelor. Orişicum, patriarhul a răspuns cazual şi superficial; el nu putea înţelege contextul deplin al acestor întrebări tocmai fiindcă ele s-au ridicat din speculaţiile religioase ale Bisericii Occidentale care s-a implicat în aceste probleme din cauza specificităţii propriei

dezvoltări istorice.[137]

În aceste observaţii există mult adevăr, în special dintr-un punct de vedere psihologic. Pericolul nu stă atât de mult în greşeli cât în separaţia gândirii teologice şi a erudiţiei de oameni.

Influenţele occidentale în teologia rusă trebuie depăşite. Aceasta priveşte mai mult decât orice *„stilul occidental”* neorganic. Acest proces a început cu mult în urmă în şcoli ruseşti – pe vremea lui Filaret şi în legătură cu renaşterea ascetismului în mănăstirile ruseşti. Ar fi destul să amintim şcoala *Stareţului* Paisie Velicicovski şi în special sihăstria de la Optina. Teologia ortodoxă poate restaura în cele din urmă independenţa faţă de influenţele occidentale numai printr-o *întoarcere duhovnicească la sursele şi temeliile patristice.* A te întoarce la Părinţi nu înseamnă să te retragi din prezent sau din istorie; nu este o retragere din modernitate sau de pe câmpul de bătaie. Înseamnă mult mai mult – nu este numai o păstrare şi o protecţie a experienţei patristice ci chiar descoperirea acestei experienţe şi aducerea experienţei în viaţă. Pe de altă parte independenţa faţă de Occident nu trebuie să degenereze într-o înstrăinare care devine simplu opusă Occidentului. O ruptură deplină şi completă cu vestul nu oferă o eliberare autentică. În prezent Ortodoxia nu trebuie să ascundă sau să evite acest subiect. Aceasta înseamnă că Ortodoxia trebuie să se întâlnească cu Occidentul creativ şi duhovniceşte. Dependenţa şi imitarea trecutului nu pot fi considerate *o întâlnire.* O *întâlnire* are loc cu adevărat în libertate şi în egalitatea iubirii. Nu este suficient pur şi simplu de a repeta răspunsurile Occidentale, a pune răspunsurile Occidentale unul împotriva celuilalt. Trebuie să pătrundem, să experimentăm şi să recunoaştem aceste probleme occidentale, trebuie să ne familiarizăm cu întreaga problematică dramatică a gândirii religioase occidentale.

137 N. Gilarov-Platonov, *Iz perezhitogo. Avtobiograficheskiia vospominaiia* (Moscova, 1886), pp. 279-280.

VI

Calea teologiei ortodoxe de a depăşii „scandalul" Occidental nu constă în respingerea sau în înfrângerea rezultatelor occidentale. Calea constă în depăşirea şi învingerea lor prin *o nouă activitate creativă.* Numai o întoarcere creativă la adâncimile unice şi antice v-a sluji gândirea Ortodoxă ca şi „antidotul" autentic împotriva aspectelor deschise şi ascunse – sau chiar neştiute ale „otrăvirii Occidentale". Teologia ortodoxă este chemată să răspundă problemelor Occidentale din adâncurile unei experienţe ortodoxe care nu a suferit înfrângere şi să confruntăm mişcarea gândirii occidentale cu *adevărul neschimbat al Ortodoxiei patristice*.

Tradus din germană de
Thomas Bird şi Richard Haugh

CĂILE TEOLOGIEI RUSE·[138]

Istoria culturii ruse este presăratată pretutindeni de crize, evenimente intermitente, accese de deziluzie sau entuziasm, trădări sau rupturi. Ţesătura ei este sfâşiată, mototolită, destrămată. „Cele mai caracteristice aspecte ale istoriei ruse sunt scinziunile şi ruperile de continuitate" (Nicolae Berdiaev). Aceasta arată mai mult influenţele străine decât propria creativitate. Sunt mult mai multe contradicţii şi incompatibilităţi în sufletul poporului rus decât au fost gata să admită slavofilii sau populiştii [*narodniki*]. *Moralurile* tradiţionale au ţinut o companie ciudată duhului revoluţionar. P. Kirevski a observat pe bună dreptate că înseşi *fiinţa* Rusiei a evoluat pe câteva planuri. Acest lucru este adevărat despre fiinţa intimă, structura lăuntrică subtilă a sufletului popular. Acest suflet

138· Tradus din „Les Voies de la Theologie Russe," în *Dieu Vivant,* 13 (Paris, 1949), 39-62. Tradus din franceză de George A. Barrois. Tipărit cu permisiunea autorului.

popular a trăit simultan în câteva epoci şi veacuri diferite. În el, formele psihice care nu pot fi măsurate, variind de la epoci diverse, se combină şi se interpenetrează. Aceasta nu înseamnă că ele continuă o sinteză. De fapt nicio sinteză n-a reuşit acest lucru. Această complexitate a duhului popular este cauzată de slăbiciunea unei impersonalităţi excesive şi o senzitivitate exagerată. Sufletul rus are o tendinţă periculoasă, o înclinare perfidă în spre transformări sau acele metempsihoze despre care Dostoievski a vorbit în discursul său despre Puşkin. Sau în cuvintele lui Alexandru Blok:

Noi percepem toate lucrurile.
Mintea tăioasă a Franţei.
Şi geniul întunecat al germanilor.
[*Şciţienii*].

Acest dar de a fi un ecou sonor şi universal este fatal şi ambiguu, din moment ce senzitivitatea şi reacţiile vii fac concentrarea duhului foarte dificilă. Rătăcind liber prin veacuri şi culturi, omul intră în pericolul de a nu se găsi pe sine. Sufletul este neaşezat şi pierde val după val experienţele şi impresiile istorice. Sufletul pare că a pierdut capacitatea de a se întoarce în sine, atras şi distras de mult prea multe lucruri, care îl ţin în altă parte. Astfel el primeşte obiceiuri nomadice, se obişnuieşte să trăiască în ruine sau în lagăre. Sufletul rus este uitător cu privire la strămoşi. Este obişnuit să se citeze înclinaţia spre visare, suplul feminin. Aceste lucruri nu sunt false. Problema nu derivă din faptul că elementul fundamental, plastic şi uşor de mânuit, a poporului rus nu a fost reîmputernicit şi armat cu raţiune („logoi”), ci faptul că nu s-a cristalizat în acţiune culturală. Nu există niciun fel de măsurare sau de a explica exhaustiv *isptita* rusă doar prin a contrasta naturalist „natura” cu „cultura”. Această ispită se ridică din cultură. Vorbind general, „sufletul popular” este mai puţin o cantitate biologică decât o valoare istorică, creată. Este făcută şi creşte prin istorie. „Elementul” rusesc nu este în niciun caz o „reacţie lăuntrică” faţă de fiinţa sa”, „haosul original”, născut şi natural, care nu are niciun

fruct încă pe care lumina duhului să nu-l fi iluminat şi să-l fi făcut să strălucească deja. Este mai mult noul haos secundar, cel al păcatului şi al dezintegrării, al Căderii, revolta, întărirea unui suflet întunecat şi orbit. Sufletul rus nu numai că este pătruns de păcatul original, nu este otrăvit numai de o tensiune dionisiacă inerentă. Mai mult poartă povara propriilor păcatelor istorice conştient sau inconştient. „O mlaştină întunecată de gânduri ruşinoase se desface întru mine…" Adevărata cauză a acestui rău nu stă în fluiditatea elementului primordial al oamenilor, ci mai mult în infidelitatea şi instabilitatea iubirii lor. Numai iubirea este *adevăratul* element pentru sinteză şi unitate şi sufletul rus nu a fost stabil şi devotat în această iubire ultimă. Mult prea adesea a fost umplut de această nestabilitate mistică. Ruşii au devenit mult prea mult obişnuiţi să sufere la răscrucii de drumuri sau la despărţirea căilor, „fără să îndrăznească să poarte sceptrul Bestiei şi nici jugul uşor al lui Hristos…" Sufletul rus se simte atras pasional de astfel de încrucişări. Nu are tăria necesară pentru alegere, nici voinţa de a-şi asuma responsabilităţi. Apare într-un fel indefinit, mult prea „artistic", mult prea neserios. Intră în expansiune, în extensiune, slăbeşte, se lasă depăşit şi înrobit de un şarm. A fi vrăjit nu este sinonim cu a fi îndrăgostit, la fel cum o prietenie amoroasă sau o infatuare nu sunt sinonime cu iubirea. Numai iubirea sacrificială, iubirea voluntară face pe cineva puternic, nu ieşirile pătimaşe, nici atracţia mediumurilor a unei afinităţi secrete. Sufletului rus îi lipseşte duhul sacrificiului şi al negării de sine în prezenţa Adevărului, smerirea ultimă în actul iubirii. Se divide şi se împarte prin ataşamente. *Conştiinţa logică,* fiind sinceritate şi responsabilitate în actul cunoaşterii se trezeşte mult prea târziu în sufletul rus.

Două ispite îl ţin vrăjit; pe de o parte ispita unei vieţi sfinte: este ispita vechii Rusii, a „vechilor credincioşi", optimismul unei ordini creştine stabilită pe sol istoric, urmată de o umbră, cu negaţia apocaliptică în schismă [*raskol*]. Pe de o parte, ispita unei consolaţii pietiste, care

este ispita unei noi „inteligenţe”, fie ea occidentalistă sau populistă. Este şi o ispită *sui generis* a vieţii duhovniceşti, şarmul unui *Gemütlischkeit* duhovnicesc. Istoria nu este asumată într-un fel creativ, ca şi o ispravă superioară şi înaltă, ca şi pelerinaj, ca şi forţă impersonală, chiar inconştientă şi elementară, a „procesului organic”, a „puterii pământului”, ca şi cum istoria ar evolua, ca şi cum *s-ar întâmpla,* în loc să fie *creativă de sine.* „Istoricismul” nu este o apărare împotriva „pietismului”, ca şi cum ar rămâne un punct de vedere al intelectului. Lipseşte categoria responsabilităţii, în ciuda senzitivităţii istorice, a receptivităţii şi a râvnei observaţiei. Această iresponsabilitate a duhului este cea mai evidentă în evoluţia gândirii ruseşti. În aceasta constă tragedia noastră culturală. Este o tragedie creştină şi nu o tragedie *antică*; tragedia păcatului voluntar a unei libertăţi care încetează de a mai fii clară: nu este tragedia unui destin orb, nici a unui întuneric primordial; este tragedia unei iubiri împărţite, a infidelităţii mistice, cea a servitudinii duhovniceşti şi a posesiunii demonice. Prin urmare îşi atinge denunţarea proprie într-un paroxism al unei nebunii roşii, a negării lui Dumnezeu, a războiului împotriva lui Dumnezeu, a Căderii. Este imposibil să te rupi de acest vârtej al patimii decât numai prin pocăinţă, priveghere, concentraţie, duhovnicie şi reîntoarcerea duhului. Calea de ieşire nu se găseşte în cultură şi în societate ci în ascetism, dincolo de „deşertul lăuntric” al duhului care se reîntoarce.

II

Se poate percepe o anumită încurcătură a duhului creativ în istoria teologiei ruse. Principalul punct nevralgic este ciudatul divorţ între teologie şi pietate, „între rugăciune şi rugăciunea meditativă, între şcoală şi viaţa Bisericii; o separaţie şi o schismă între „inteligenţă” şi „popor”, în înseşi sânul Bisericii. Fie de ajuns să amintim că această înstăinare a fost dureroasă pentru ambele

partide. Perturbările atonie (1912-1913), cauzate de controversele despre Numele Dumnezeiesc şi „Rugăciunea lui Iisus” sunt o ilustraţie tipică.

Erudiţia teologică a fost împrumutată din vest. A rămas mult prea mult străină pentru noi. A persistat în chiar a folosii o limbă specifică (care nu a fost cea a vieţii zilnice şi nici cea a rugăciunii). Teologia a rămas o enclavă în organismul Bisericii. Dezvoltându-se într-un mediu artificial şi în izolare a devenit şi a rămas o disciplină de şcoală, din ce în ce mai mult o materie care se învaţă, din ce în ce mai puţin o cercetare pentru adevăr sau o profesiune de credinţă. Gândirea teologică şi-a pierdut gradual facultatea de a se aplica la pulsaţiile vii ale Bisericii. Nu i se mai putea găsii calea spre inimă. Nu a mai atras atenţia şi simpatia largilor cercuri populare şi sociale ale Bisericii. Teologia, în cele mai bune circumstanţe, părea nefolositoare. Adesea neînţelegerea s-a înrăutăţit într-o neîncredere plină de resentimente, chiar în rea voinţă. Consecvent numeroşi credincioşi au dobândit nefericitul obicei de a trăi fără teologie şi au înlocuit-o unii cu canoane, alţii cu rugăciuni, cu tradiţii antice, cu ritual, cu lirismul duhului. Aceasta a dat naştere unui fel obscur de abstinenţă, la un refuz al cunoaşterii, am putea spune la o *afazie* teologică, la un „a-dogmatism” inoportun sau chiar la agnosticism sub pretenţia pietăţii; într-un cuvânt, la o renaştere a ereziei „antisofice”, „gnosimahice”.

Păcatul a constat nu numai în faptul că bogăţiile duhovniceşti au rămas înmormântate şi nefolosite deliberat; această „gnosimahie”, a ameninţat înseşi sănătatea duhului. În practica devoţiei liturgice cât şi private, stă întotdeauna ascuns pericolul „subiectivismului psihologic”, ispita de a primii sau a oferii psihicul în locul duhovnicescului. Poate primii aparenţa ritualului sau formalismului canonic ori a unei sensibilităţi de momeală. În orice caz este o ispită. Singur duhul teologic – smerit, direct, vigilent, experimentat – ar putea să ne ferească de astfel de ispite. Nici ritualurile tradiţionale şi nici canoanele nu sunt o pază suficientă. Sufletul se lasă prins

de momeală şi de chemarea propriei crize. Într-un astfel de climat psihologic, neîncrederea cu privire la teologie a devenit de două ori periculoasă. Cercetării i-a lipsit temelia. Fără un criteriu teologic, sufletul rus a fost atât de nestabil, atât de expus ispitelor!… Începând cu Petru I, „evlavia" a fost, aşa zicând, trasă în spre straturile de jos ale societăţii. Ruptura între „inteligenţia" şi „popor" a avut loc tocmai la nivelul credinţei! Stratele de sus au fost contaminate de necredinţă şi de libertinaj. Credinţa a fost păstrată de clasele de jos în marea majoritate într-un context superstiţios şi „popular". Ortodoxia a fost redusă la a fi mărturisirea „oamenilor simplii", a comercianţilor, a ţăranilor. Mulţi au crezut că nu se pot ralia la Biserică decât numai dacă deveneau simplii, decât numai dacă se amestecau cu poporul, să sape atât de adânc cât temeliile naţionale, istorice şi să se reîntoarcă la popor. Zeloşi înguşti, la fel ca şi intelectualii pocăiţi, obraznicii şi snobii s-au întrecut în răspândirea prejudiciilor. Slavofilii au avut partea lor de responsabilitate. După ei, viaţa poporului era un fel de catolicitate naturală. Comunul, *mir,* a fost un embrion al Bisericii. Chiar şi astăzi sunt mulţi care privesc un anumit „populism" ca şi felul necesar pentru o Ortodoxie adevărată. *Foi du charbonnier,* credinţa bătrânilor sau a mergătorului la biserică iliterat a fost considerată modelul şi cel mai autentic tip. Părea potrivit şi mai în siguranţă să întrebi cu privire la esenţa Ortodoxiei de la „popor" mai mult decât de la „Părinţi". Prin urmare, teologia nu a fost inclusă în structura „Ortodoxiei ruseşti". În numele „evlaviei simple", este acceptat de toată lumea, chiar şi astăzi, folosirea unui limbaj contrafăcut, popular şi falsificat purtând timbrul evlaviei şi al remuşcărilor. Aceasta este cea mai periculoasă formă de obscurantism şi adesea apanajul intelectualilor care se pocăiesc. În acest context Ortodoxia se transformă într-un fel de folclor moralizator. „Ce ar fi spus ţarul Alexis Mihailovich, dacă i s-ar spune că adevărata ortodoxie, din afara cercurilor monahale s-a păstrat numai printre ţărani, că a fost scoasă dintre boieri,

nobli, comercianţii proeminenţi ai capitalei, dintre oficiali şi dintre marii şi mulţii reprezentanţi ai burgheziei mici? La timpul potrivit Biserica a fost întemeiată pe oamenii mai buni ai pământului, nu pe masele obscure ale ţărănimii, care menţine până astăzi atât de multe crezuri nesigure, supravieţuiri păgâne şi între care schisma a prins imediat rădăcini adânci" (S. Trubeţkoi).

Toată falsitatea „populismului" religios este arătată clar de faptul că pocăinţa nu poate fi un proces „organic", deşi restaurează şi iniţiază integritatea duhovnicească a sufletului. Căci pocăinţa este întotdeauna o *criză*, adică, un ascetism sever şi nu o reîntoarcere la oameni, la rudimente şi la unitatea simplă a originilor. Nu folclorul, tradiţiile populare ale vieţii zilnice, ci postul şi pocăinţa. Nu există nicio întoarcere la primitivismul nativ, ci trebuie să intrăm în istorie prin asimilarea tradiţiilor ecumenice şi catolice. „Creştinismul din Rusia, la fel ca orice altceva, a încetat a mai fi o religie populară în esenţă. Poporul, cei simplii, în mare parte sunt în fluxul intelectualismului, materialismului, socialismului; ei experimentează o infatuare de primă mână faţă de marxism, darwinism etc. Din contră, intelectualii din stratele de sus culturalizate al societăţii s-au reîntors la creştinism. Ortodoxia de tip vechi, folcloristică şi ţărănească a ajuns la final; nu mai poate fi adusă înapoi la viaţă. Noi facem infinit mai multe cerinţe de la creştinism, chiar dacă el este atât de mediocru. Creştinismul ţăranului smerit este astăzi un mit; el devenit nihilist şi ateist. Credinciosul de astăzi este filosoful, omul de cultură" (Nicolas Berdiaev).

În duhul rusesc există o *schizofrenie* fatală. Pe de o parte o tânjire după cunoaştere, o nelinişte inteletuală, un duh aristotelic de cercetare. Pe de cealaltă parte o patimă rece şi uscată pentru simplificare. Două voinţe se opun una alteia; mai exact voinţa este frântă în două. Auzim adesea de obscurantismul rus. Acum, puţin sunt aceia care percep adâncul tragic. Mişcarea este extrem de complexă.; eu spun „mişcare", fiindcă nu trebuie confundată cu amorţeala sau adormirea voinţei raţionale; avem de a face

cu cea mai activă atitudine, un aspect pozitiv, în niciun caz pasivitate. Cele mai diverse elemente contribuie la legarea unui nod disperat. În ultimă analiză, ceea ce este numit „obscurantism” este *o neîncredere cu privire la cultură. Suspiciunea încăpăţânată* a multora faţă de ştiinţa teologică este numai un caz particular a ceea ce otrăveşte geniul rus. Istoric, acest „obscurantism” a fost născut ca şi o lipsă de oboseală şi vigilenţă în prezenţa unei ştiinţe împrumutate suficientă prin sine, totuşi fără rădăcini în realitatea vieţii şi a experienţei religioase. A fost mai presus de orice un protest şi o apărare împotriva unei erudiţii lipsite de viaţă. Un astfel de protest era posibil să se întoarcă cu uşurinţă în cel mai plat utilitarism, după cum s-a întâmplat adesea şi încă se mai întâmplă. Orişicum, erudiţia şi intelectualismul sunt deja o cunoaştere reală şi neîncrederea nu a fost fără motive sau temelii. Motivul ultim pentru neîncredere a fost că teologia a încetat de a mai exprima şi a mărturisii credinţa Bisericii. Nu s-a crezut fără niciun motiv că teologia greşeşte. În aceasta constă paradoxul esenţial al istoriei noastre religioase. În adâncurile şi locurile retrase ale experienţei ecclesiale, credinţa a rămas intactă. Prin contemplaţie, rugăciune şi practica devoţiei, sufletul rus ţine stilul, vechi şi riguros, al Părinţilor, îl trăieşte într-o comuniune totală. Gândirea s-a detaşat pe sine de tot de ea; prea adesea sufletul s-a retras din adâncuri şi s-a găsit pe sine, destul de târziu, conştient de această dezrădăcinare fatală. „Obscurantismul” a fost avertismentul dialectic a acestei pierderi de spaţiu. Gândirea teologică creativă singură v-a fi capabilă să depăşească aceste circumstanţe adverse, când teologia se v-a întoarce în adâncurile Bisericii şi le v-a lumina din interior, când raţiunea îşi v-a găsii centrul în inimă şi când inima se v-a maturiza prin meditaţie raţională. Numai atunci v-a exista o intrare în înţelegerea adevărului.

III

Criza noastră provocată de ruptura de bizantinism în secolul al XVI-lea a fost la fel de bine un abandon al tradiţiei patristice. Nu a existat nicio ruptură în experienţa duhovnicească; din contră, dacă privim înapoi, pietatea rusă apare chiar arhaică. Teologia şi-a pierdut stilul şi metoda patristică. Lucrările Părinţilor au devenit arhive, documente lipsite de viaţă. Nu este destul să fi familiarizat cu textul sau să ştii cum să extragi citate sau argumente. Trebuie să posedăm teologia Părinţilor din interior. Probabil că intuiţia este mult mai importantă pentru aceasta decât erudiţia, căci intuiţia revigorează scrierile lor şi le face o *mărturie.* Numai în interior putem percepe şi distinge ce este (de fapt) mărturia catolică de cea ce ar fi o simplă opinie teologică, o ipoteză, o interpretare sau o teorie. „Părinţii sunt", după cum foarte bine a observat Newman, „învăţătorii noştri, dar nu şi confesorii şi cazuiştii noştri; ei sunt profeţii marilor lucruri şi nu directorii duhovniceşti ai indivizilor" (*Esee,* 11, 371). Reînvierea stilului patristic este tocmai premiza renaşterii teologice. Aceasta nu înseamnă o restaurare, o reîntoarcere la trecut şi nicio repetiţie. „Reîntoarcerea la Părinţi" înseamnă, în ori ce caz, a avansa şi nu a te întoarce înapoi. Ceea ce avem nevoie este să fim credincioşi duhului, nu faţă de litera Părinţilor, să ne lăsăm să fim aprinşi de flacăra inspiraţiei lor focoase şi nu a aduna specimene pentru un ierbar.

Există două feluri de conştiinţă; cea individuală şi cea catolică. „Conştiinţa catolică" nu este o conştiinţă catolică, niciun fel de „conştiinţă în general". Ego-ul nu dispare, nici nu este dizolvat în „noi". Din contră, conştiinţa personală ajunge la împlinire şi la completare şi este împlinită în transfigurarea catolică, se eliberează pe sine din alienare şi retragere şi inhalează integritatea altor indivizi. În conformitate cu sugestiva formulă a prinţului S. Trubeţkoi, conştiinţa „ţine în sine comuniunea tuturor". Pentru acest motiv primeşte capacitatea şi puterea de a asimila şi a exprima conştiinţa şi viaţa tuturor. Numai în comuniunea integrală a Bisericii este această „transfigurare catolică" a

conştiinţei cu adevărat posibilă. Cei care, din cauza smereniei lor în faţa Adevărului, au primit darul de a exprima această *conştiinţă catolică* a Bisericii, îi numim Părinţi şi Doctori, din moment ce ceea ce ne fac să auzim nu sunt gândurile sau convingerile lor personale, ci înseşi *mărturia* Bisericii, fiindcă ei vorbesc din adâncimea plinătăţii lor catolice. Teologia lor evoluează pe planul catolicităţii, a comuniunii universale. Acesta este primul lucru pe care trebuie să-l învăţăm. Prin ascetism şi concentraţie, teologul trebuie să înveţe să îşi găsească propriul comportament *în* Biserică: *cor nostrum sit semper in Ecclesia:* trebuie să ne maturizăm şi să ne ridicăm la nivelul catolic, să trecem dincolo de subiectivismul nostru îngust şi să ieşim afară din adăpostul nostru particular. În alte cuvinte, trebuie să fim altoiţi în Biserică, cu scopul de a creşte în ea şi să trăim în acea tradiţie tainică, integrală şi trans-temporală care îmbrăţişează suma tuturor revelaţilor şi viziunilor. Acolo şi numai acolo este garantul lucrării creative şi nu în afirmaţia seductivă a libertăţi profetice. Trebuie să fim mai puţin îngrijoraţi despre libertate decât despre Adevăr. Numai adevărul ne face liberi. A crede „un adevăr fără rădăcini, un adevăr schismatic, este întotdeauna mai „adevărat” o iluzie periculaosă.

Libertatea nu constă în a fi înrădăcinat în solul natural şi nici în a fi dezrădăcinat; se găseşte în Adevăr şi în viaţa Adevărului, în iluminarea Duhului. Numai Biserica singură are puterea şi tăria adevăratei sinteze catolice. În aceasta constă *potestas magisterii,* darul şi ungerea infailibilităţii.

Conştiinţa cunoaşterii trebuie să se extindă, să îmbrăţişeze plinătatea trecutului şi în acelaşi timp continuitatea creşterii în viitor. Conştiinţa teologică trebuie să devină istorică. Indiferenţa faţă de istorie duce întotdeauna la o uscăciune sectară, la o atitudine doctrinară. Sensibilitatea istorică este indispensabilă teologului, este condiţia necesară de a fi în Biserică. Oricine este lipsit de sensibilitate cu greu poate fi un bun

creştin. Nu din întâmplare declinul conştiinţei ecclesiale din timpul Reformei a coincis cu pata mistică oarbă cu privire la istorie. Este adevărat că protestanţii, în polemica lor cu Roma despre inovaţiile papale, au fost de fapt creatori ai „istoriei Bisericii" ca şi o disciplină particulară şi ei au contribuit mai mult decât oricine altcineva la ştiinţa ecclesială. Totuşi, fenomenul istoric, în ochii lor, şi-a pierdut virtutea şi valoarea religioasă; ceea ce au văzut ei în istorie a fost numai geneza decăderii (a fost scopul lor de a dovedii acest lucru), obiectivul cercetării lor fiind mai mult creştinismul „primitiv", duhul, ceva care este antecedent istoriei Bisericii. Aşa este „modernismul". Implică un fel de necredinţă faţă de istorie; se întoarce înapoi la pozitivism şi umanism; se începe să se gândească faptul că adevărul nu poate fi stabilit din istorie ca şi un punct de început şi că poate fi afirmat numai prin „credinţă". Istoria îl ştie numai pe Iisus din Nazaret; credinţa mărturiseşte în El Hristosul. Scepticismul istoric este depăşit în Biserică prin catolicitatea experienţei sale, adânc sub dedesubtul suprafeţei unde rătăceşte şi alunecă privirea umanistă. Biserica recunoaşte şi proclamă evenimente istorice ca şi fapte ale istoriei. Teandria este un astfel de fapt şi nu numai un postulat al credinţei. În Biserică, istoria trebuie să fie pentru teolog o perspectivă *reală*. A face datoria unui teolog în Biserică înseamnă a lucra în elementul istoriei. „Ecclesialitatea" este tradiţie. Teologul trebuie să descopere istoria ca un *proces teantropic*, o trecere din timp la veşnicia harului, devenirea şi constituirea trupului lui Hristos. Numai în istorie este posibil să ştim creşterea trupului mistic, a fi convins de realitatea mistică a Bisericii şi depăşirea ispitei care constă în deshidratarea creştinismului cu scopul de a-l reduce la o doctrină abstractă sau la un sistem de morală. Creştinismul este întreg în istorie, priveşte istoria. Nu este o revelaţie a istoriei, ci mai mult un apel la istorie, la *acţiunea şi creaţia istoriei.* Totul în Biserică este dinamic, totul este în acţiune şi mişcare începând de la Cincizecime şi până la Marea Zi. O astfel de mişcare nu este o mişcare

dincolo de trecut. Din contră, trebuie să fie mai mult privită ca şi purtarea de fruct continuu. Tradiţia trăieşte şi se aprinde în creaţie. *Împlinirea* este categoria fundamentală a istoriei. Sârguinţele teologice sunt justificate numai în perspectiva istoriei, la fel de mult ca şi un datum ecclesial.

Sensitibilitatea istorică a gândirii ruseşti, testarea meditaţilor şi a experienţelor ei sunt cele mai bune indicii ale renaşterii ei duhovniceşti. Ca să fim mai siguri, calea reminiscenţei a fost străbătută prea repede şi numai în planul contemplaţiei. Nu ar fi corect să spunem că teologia rusă, în dezvoltarea ei creativă a perceput şi asimilat complet sau destul de adânc Părinţii şi bizantinismul. Este ceva care încă trebuie realizat. Mai trebuie să treacă prin şcolirea austeră a elinimsului. Elinismul şi-a sumat un caracter perpetuu în Biserică; s-a încorporat de sine în înseşi fabrica Bisericii ca şi o *categorie veşnică* a existenţei creştine. Bineînţeles, ceea ce este scontat aici nu este elinismul etic al helasului modern sau a levantului şi nici filetismul grec care este obsolet şi lipsit de justificare. Avem de a face cu creştinismul antic, cu elinismul dogmei, al liturghiei şi al icoanei. În liturghie, stilul elinic al „tainei evlaviei" intră în ritmul *mistagogiei* liturgice fără să treacă printr-un fel de „re-elinizare" mistică. Poate cineva din Biserică să fie atât de ridicol ca să „dez-elinizeze" deliberat slujbele şi să le transpună într-un stil mai modern? Mai mult, elinismul este ceva mai mult decât un stadiu trecător – în Biserică. De câte ori un teolog începe să gândească faptul că unele „categorii greceşti" sunt depăşite, aceasta înseamnă că el a ieşit din ritmul comuniunii. Teologia nu poate fi catolică decât numai în elinism. Acum, elinismul este ambiguu. Un element anti-creştin a fost predominant în gândirea veche. Până acum au fost mulţi care s-au refugiat în elinism ca să exprime, să se ridice şi să lupte împotriva creştinismului (cel mai simplu ar fi să ne gândim la Nietzsche!) Dar elinismul a fost integrat în Biserică, aşa este înţelesul istoric al teologiei patristice. Această „integrare a elinismului" a implicat cu sine o ruptură

nemiloasă., criteriul căreia a fost predicarea evangheliei, manifestarea istorică a Cuvântului Întrupat. Elinismul creştin, transfigurat cum a fost, este în întregime creştin. Teologia patristică este o „teologie a faptelor”, ne confruntă cu evenimente, evenimentele unei istorii sacre. Toate erorile şi ispitele unui elinism înaintat indiscret – ele sau întâmplat repetat în cursul istoriei – nu pot să slăbească semnificaţia acestui fapt fundamental: „vestea cea bună” a teologiei creştine, o dată pentru totdeauna, a fost exprimată de la început în categorii elinice. Patristicul şi catolicitatea, istorismul şi elinismul sunt aspecte ale unui dat indivizibil şi unic.

Această pledoarie pentru elinism v-a răscula obiecţii prevăzute. Acestea au fost formulate de mai multe ori. Încercarea lui A. Ritschl şi a şcolii sale este binecunoscută. Acesta a ţintit la golirea doctrinei creştine a tuturor elementelor istorice, cu scopul de a se reîntoarce la fundaţia pur „biblică”. Ori de câte ori acest proces este dus la concluzia lui logică, rezultatul este că întregul creştinismului se dezintegrează în morale umanitare, de fapt o travestire; o astfel de întoarcere la Biblie este o iluzie. Ar fi egal insuficientă orice interpretare a categoriilor „semitice”, adică „legea” şi „profeţii”.

Această modalitate de abordare a sedus mulţi teologi; este evidentă în special în „teologia dialectică” a lui Karl Barth, Emil Brunner şi alţii. Noul Testament este interpretat în cadrul Vechiului Testament, la nivelul profeţiilor, dar profeţii fără împlinire, ca şi cum profeţiile nu s-au împlinit. Istoria este subestimată şi accentul este pus pe Judecata de Apoi, cu efectul îngustării răspândirii totale a Adevărului revelat. Profeţia biblică îşi găseşte adevărata ei realizare în elinismul creştin: *Vetus testamentum în Novo patet.* Noul Testament şi Biserica Noului Testament îmbrăţişează evreii şi grecii în unitatea unei noi vieţi. Categoriile iudaismului sacru şi-au pierdut înţelesul lor independent. Orice încercare de a le dezangaja sau de a le extrage din sinteza creştină duce la o cădere înapoi în iudaism. Adevărul „iudaismului” este

inclus în sinteza elinică. Elinismul a fost integrat în Biserică tocmai prin altoirea biblică. Este imposibil, chiar dintr-un punct de vedere istoric, să justificăm opoziţia dintre „semitism” şi „elinism”. Când idealismul german cucerea inimile, anumiţi cărturari au voit să schimbe dogmatica obsoletă şi chiar dogmele de aşa-zisul limbaj obsolet al elinismului cu idiomuri, mult mai inteligibile şi mai actuale ale noului idealism, în maniera lui Hegel, Schelling, Baader şi cei asemenea (Homiakov s-a gândit să facă acest lucru). Încercări similare au fost făcute şi în zilele noastre. Putea omul culturii faustice să fie mulţumit cu codul static al elinismului antic? Toate aceste cuvinte vechi nu şi-au pierdut oare savoarea? Însuşi sufletul, nu a fost el oare alterat încât să-şi piardă facultatea de a fi impresionat de toţi acei termeni „deznădăjduiţi şi fatal de obsoleţi?” Nu este adevărat că contemporanii noştri nu-şi mai amintesc strămoşii şi prin urmare sunt incapabili să înţeleagă în ei propriul lor trecut pe care l-au respins? În cele din urmă, „psihologia şi filosofia modernă” trebuie supuse unui test şi unei justificări, criteriul cărora este înrădăcinat în adâncurile experienţei ecclesiale. Nu există niciun criteriu comun între acestea din urmă şi metodele lui Hegel sau Kant. Sau trebuie noi să evaluăm plinătatea Bisericii în conformitate cu standardul kantian sau să îl remăsurăm cu măsurătoarea lui Lotze, Bergson sau a lui Schelling? Ideea este cumva tragico-comică.

Nu, ceea ce este voit nu este traducerea vechilor formule dogmatice într-un limbaj modern, ci, din contră, a ne reîntoarce creativ la experienţa „antică”, să o retrăim în adâncurile fiinţei noastre şi a încorpora gândirea noastră în fabrica continuă a plinătăţii ecclesiale. Toate acele traduceri şi transpoziţii tentative nu au fost nimic mai mult decât trădări, adică, noi interpretări în termeni deplin *nepotriviţi.* Întotdeauna termenii au suferit de un particularism incurabil. Ei au satisfăcut mai puţin nevoile contemporanilor decât capriciile zilei. Întoarcerea de la elinismul creştin nu se mişcă în niciun caz înainte, ci înapoi, către sfârşitul mort şi perplexităţile altui elinism,

unul care nu a fost transfigurat şi din care nu exista cale de scăpare decât prin integraţia patristică. Idealismul german nu a fost decât o alunecare înapoi în idealismul precreştin. Oricine nu vrea să se supună Părinţilor, oricui îi este frică să nu se târască după „scolasticismul patristic", oricine se sârguieşte după progres şi caută numai pe planul secular, în deşert, este aruncat înapoi în înseşi logica lucrurilor şi se găseşte din nou în compania lui Platon, Aristotel, Plotin şi Filon, adică, cu cei înainte de Hristos. Călătoria lui este zadarnică, o excursie demodată de la Ierusalim la Atena.

Alte obiecţii împotriva „pledoariei pentru elinism" au venit din partea opusă, nu din filosofia vestică, ci din duhul poporului rus. Nu este potrivit să transcrii teologia în cheia slavică, în conformitate cu duhul stilul acestui „suflet slav" recent câştigat pentru Hristos? câţiva slavofili (de exemplu Orest-Miller) şi după ei câţiva populişti au conceput astfel de sârguinţe. În orice caz, grecii au fost suspectaţi de intelectualism şi pronunţaţi consecvent superfluu şi străini faţă de exigenţele inimii ruseşti. „Nu din întâmplare oamenii noştri au asimilat creştinismul nu din Evanghelie ci din Prolog; poporul a fost catehizat nu prin predică ci prin liturghie, nu prin teologie ci prin cult, adorare şi reverenţă faţă de lucrurile sacre". Tareiev a chestionat recent „tradiţia" sau influenţa greacă mai franc decât oricine altcineva. Destul de logic, el extinde tradiţiei patristice respingerea tuturor felurilor de elinism. „Doctrina patristică este de la început până la sfârşit un gnosticism", credea el. Se cuvine ca teologia să înceapă prin propriul ei mers cu scopul de a evidenţa „gnosticismul bizantin". Este necesară crearea unei „filosofii a inimii". Dacă o astfel de filosofie nu înlocuieşte teologia dogmatică, care este produsul tipic al intelectualismului grec s-ar putea cel puţin să se deghizeze. Tareiev a declamat cu patos împotriva opresiunii greceşti, împotriva jugului bizantin: „gnosticismul grec a încătuşat gândirea religioasă, a verificat creativitatea noastră teologică, a împiedicat creşterea filosofiei inimii, a făcut ca rădăcinile

lui să usuce produsele ei”. De fapt, Tareiev pur si simplu inserteză clandestin o temelie iluzorie dincolo de acel fel de obscurantism dulce şi răspândit care apare ori de câte ori se caută în ardoarea evlaviei ca şi în „filosofia inimii” un refugiu faţă de toate necazurile duhului. Nu putem să ne abţinem cum un om poate atât de naiv să se retragă din istorie şi din moştenirea creştină. Cu candoarea şi indiferenţa celor care şi-au uitat originile. Teologia rusă nu a suferit de opresiunea greacă. Din contră a suferit pentru imprudenţa şi din uşurimea frângerii continuităţii tradiţiilor elinice şi bizantine. Faptul excluderii din această succesiune a aruncat o vrajă pe sufletul rus şi l-a făcut sterp, din moment ce creaţia este imposibilă fără tradiţii vii. Renunţarea la patrimoniul grec este echivalentul unei sinucideri ecclesiale.

IV

În ordinea imitaţiei, teologia noastră a trecut prin principalele stadii ale gândirii religioase din Europa modernă, adică: teologia de la Sinodul din Trent, perioada barocului, scolasticismul protestant şi ortodoxia protestantă, pietismul şi francmasoneria, idealismul german şi romantismul, fermentaţia social-creştină la începutul revoluţiei franceze, decompoziţia şcolii hegeliene, noua ştiinţă critică şi istorică, Tübingen şi Ritschl, neo-romantismul şi simbolismul; toate acestea au venit şi şi-au lăsat urmele lor pe experienţa culturală rusă. Dependenţa şi imitaţia nu au însemnat o întâlnire intimă. Această întâlnire este realizată numai în libertate şi egalitatea iubirii. Nu este suficient să repetăm cuvintele gata făcute ale Occidentului; trebuie să le analizăm şi să le experimentăm personal, să le penetrăm şi să ni le înropriem toată problemtica şi drama gândirii religioase occidentale, să urmăm şi să interpretăm cel mai dificil şi mai sinuos curs parcurs de până la Schismă. Nu putem intra în viaţa care a fost creată decât numai prin canalul aspectului ei problematic ca şi o provocare şi o căutare

inflexibilă. Teologia ortodoxă nu va fi capabilă să stabilească independenţa ei faţă de influenţele Occidentale decât numai dacă se întoarce la sursele şi temeliile patristice. Aceasta nu înseamnă întrezărirea timpului nostru, retragere din istorie, dezertare de pe câmpul de bătaie. Nu numai că trebuie să reţinem experienţa Părinţilor, ci să o rezolvăm în timp ce o descoperim şi să o folosim pentru a crea o lucrare vie. Prin urmare, independenţa faţă de vestul heterodox nu trebuie să degenereze în alienare. Ruptura de Occident nu aduce niciun fel de eliberare reală. Gândirea ortodoxă trebuie să simtă ispitele sau dificultăţile occidentale şi să le poarte; s-ar putea să nu uzurpe dreptul de a le depăşii sau a le ignora cu neruşinare. Prin gândire creativă trebuie să rezumăm şi să transmutăm toată această experienţă a Occidentului, îndoielile şi durerile ei; trebuie să luăm asupra noastră, după cum se exprima Dostoievski, „neliniştea europeană”, acumulată prin secole de istorie creativă. Numai printr-o astfel de simpatie, printr-o astfel de compasiune activă lumea creştină divizată îşi poate găsi calea spre unire, să primească pe fraţii separaţi şi să fie martoră la întoarcerea lor în unitate. Nu trebuie pur şi simplu să respingem şi să negăm sentinţele şi erorile occidentale, ci să le depăşim printr-o activitate creatoare nouă. Aceasta v-a constitui pentru gândirea ortodoxă cel mai bun posibil antidot împotriva otrăvurilor ascunse sau neştiute care o afectează. Ortodoxia este chemată să răspundă la întrebările heterodocşilor din adâncurile experienţei catolice continue şi să ofere heterodoxiei occidentale mai puţin o respingere decât o mărturie, chiar adevărul Ortodoxiei.

Între noi ruşii a existat mult interes cu privire la înţelesul evoluţiei occidentale. Mulţi au găsit Europa cu adevărat „a doua ţară natală”. Poate cineva să afirme că a cunoscut întradevăr Occidentul? A existat mai mult o arbitraritate dialectică decât o viziune corectă în schemele curente care au fost aplicate procesului occidental. Imaginea unei Europe imaginare, după cum voim noi să o

vedem s-a ascuns de prea multe ori de Europa reală. Duhul occidentului s-a manifestat în principal prin arte, în special după sfârşitul secolului al XIX-lea, urmând renaşterea esteticii. Inima a fost mutată şi a crescut sensibilitatea. *„Einfühlung”* nu duce niciodată la miezul lucrurilor, el precede sentimentul întregii acuităţi al neliniştii şi al dezastrului. Atitudinea „estetismului”, vorbind la nivel general nu favorizează mult ridicarea de probleme; se mulţumeşte mult prea uşor cu o contemplare neactivă. Mai mult şi mai devreme decât alţii, slavofilii, de la Gogol şi Dostoievski, au perceput oboseala şi încordarea Occidentului. Soloviov a fost mai puţin familiar cu Occidentul, mai puţin conştient de inconsistenţele şi contradicţiile lui, obsedat după cum era cu „politica creştină”. De fapt, el a ştiut foarte puţin despre Occident, în afară de ultramontanism şi idealismul german (ar trebui să adăugăm probabil pe Fourier, Swedenborg, spiritualiştii şi între maeştrii vechi, Dante). Soloviov a crezut prea mult în statornicia Occidentului. El nu era conştient de setea romantică şi de neliniştea pe care o suferea sufletul creştin; acest lucru l-a realizat numai la sfârşitul vieţii sale. Categoriile „slavofililor” vechi au fost foarte înguste. Totuşi ei au avut un anumit fel de întâlnire intimă cu cele mai secrete teme ale Occidentului. Mai mult, ei erau conştienţi de legătura şi responsabilitatea creştinilor, o conştiinţă sau o premoniţie a chemării ortodoxe în Europa. Soloviov a avut de a face mai mult cu chemarea naţiunii, misiunea teocratică a Imperiului Rusesc, decât cu misiunea Ortodoxiei. „Vechii” slavofili au scos afară problemele ruseşti din cadrul exigenţelor europene, de întrebările insolubil şi nerezolvate ridicate de cealaltă parte a lumii creştine. Sentimentul responsabilităţii creştine a constituit marele adevăr şi măreaţa putere morală a primilor slavofili.

Ortodoxia este chemată să mărturisească. Astăzi mai mult decât oricând, Occidentul creştin stă în faţa unor prospecte deschise, ca şi o întrebare vie adresată lumii ortodoxe. În aceasta constă toată semnificaţia aşa numitei

mişcări ecumenice. Teologia ortodoxă este chemată să demonstreze că problema ecumenică nu poate fi rezolvată decât dacă Biserica ajunge la împlinirea ei în plinătatea tradiţiei catolice, intactă şi imaculată, totuşi reînnoită şi crescând permanent. Din nou, este imposibil să „te reîntorci" sănătos printr-o criză, căci calea spre restaurare creştină este *critică*, nu *irenică*. Vechea teologie „polemică" şi-a pierdut de multă vreme toată legătura cu realitatea. Nu a fost nimic mai mult decât o şcoală de disciplină, edificată prin mijloacele „manualelor" occidentale similare. *Noua teologie,* cu scopul de a respinge greşelile trebui să fie informată de o *exegeză istoriosofică* a tragediei religioase a Occidentului. Orişicum, o astfel de exegeză trebuie să fie testată; trebuie să o facem a noastră şi să arătăm că poate trece prin *catharsis* în experienţa ecclesială plină şi în tradiţia patristică. În noua sinteză ortodoxă, experienţa de secole a Occidentului trebuie luată în considerare şi studiată cu mai multă atenţie şi simpatie decât au făcut-o vreodată teologii noştri. Aceasta nu înseamnă că nu trebuie să adoptăm şi să împrumutăm doctrine romane şi să ne mulţumim cu o mimare romanizatoare. Ceea ce încerc să spun este că gândirea ortodoxă trebuie, în orice caz, să găsească o sursă mai bună pentru o inspiraţie creativă în marile sisteme de scolasticism mai înalt, în experienţa misticii occidentale şi în teologia modernă a catolicismului, decât în idealismul german, în critica protestantă a secolelor trecute sau a prezentului sau chiar în „teologia dialectică" contemporană. Renaşterea lumii ortodoxe este condiţia necesară pentru „problema ecumenică".

„Întâlnirea" cu Occidentul mai are un alt aspect. În timpul Evului Mediu, Occidentul a dat naştere unei tradiţii teologice caracterizată de o complexitate extremă şi intensitate, ştiinţă, cultură, cercetare, acţiune şi controverse. O astfel de tradiţie a continuat într-o oarecare măsură chiar şi în epoca controverselor şi celor mai violente antagonisme ale Reformei. Solidaritatea în cunoaştere nu a fost pierdută complet în epoca liberării şi

a gândirii libere. Într-un anumit sens, teologia occidentală a rămas în pas cu teologia noastră, fiind adunată printr-un sentiment de responsabilitate mutuală în prezenţa unor greşeli şi slăbiciuni similare. Tradiţia Occidentală a condus la naşterea teologiei ruse cu privire la metoda şi conţinuturile ei. Noi ar trebui prin urmare să participăm la aceiaşi tradiţie, cu libertate, cu responsabilitate, cu conştiinţă, deschis şi să nu o abandonăm în niciun caz. Teologul creştin nu trebuie să îndrăznească să se scoată din legătura universală a cercetării religioase. Se întâmplă că, după căderea Bizanţului, numai singur Occidentul a continuat această sârguinţă teologică. Aceasta constituie esenţial o problemă ecumenică şi catolică, dar soluţia acestei probleme a fost căutată numai în schismă. Aici este paradoxul fundamental al istoriei culturii creştine. Occidentul lucrează în timp ce Orientul este tăcut şi acest lucru este mai rău; Orientul repetă fragmente de propoziţie vorbite de Occident; citeşte Părinţii şi actele Sinoadelor în ediţii occidentale, de multe ori numai de dragul exemplului şi învaţă metodele şi tehnica utilizării surselor la şcolile Occidentului. Ştim trecutul Bisericii noastre datorită eforturilor multor generaţii de cărturari Occidentali în ceea ce priveşte faptele interpretării. Faptul că conştiinţa Occidentului este constant atentă la realitatea ecclesială a istoriei, că şi-a asumat o atitudine atentă faţă de el, că nu se dezice niciodată de a medita şi a reflecta la sursele creştine, acest fapt este deja important. Gândirea Occidentală continuă să trăiască în acest trecut, compensând slăbiciunea pomenirii mistice cu viaţa reamintirilor lui. Pentru lumea Occidentală, teologul ortodox trebuie să aducă cu sine o mărturie, mărturia memoriei intime a Bisericii, cu scopul de a coincide cu rezultatele cercetării istorice. Este numai acea memorie intimă a Bisericii care vitalizează deplin mărturia tăcută a textelor.

V

Profeţia nu este datoria istoricului. Totuşi istoricul trebuie să perceapă ritmul şi înţelesul evenimentelor. Eventual evenimentele profetizează. În astfel de cazuri, istoricul trebuie să fie conştient de propria sa misiune în prezenţa încurcăturilor lor. Cine se poate îndoi de acest lucru? Recent a început un nou eon în istoria lumii creştine. Poate fi etichetat ca şi apocaliptic. Nu vreau să spun că datoria noastră este de a descifra temerar termeni neştiuţi sau interzişi. *Tema apocaliptică* apare mult prea evident în toată evoluţia evenimentelor actuale. Pentru prima dată în istorie, din câte se pare, revolta împotriva lui Dumnezeu şi fără Dumnezeu este dezlegată cu o violenţă fără precedent. Toată Rusia este aprinsă de acest foc anti-Dumnezeu şi expusă precipitaţiei lui. Generaţie după generaţie este trasă în această ispită. În lume nu mai este lăsat nimic neutru, nu se vrea să se mai aibă de a face cu lucruri obişnuite, de casă; acum totul este negat, dezbătut, împărţit şi trebuie să se lupte în ţara lui Antihrist, din moment ce pretenţiile lui sunt universale; ţelul lui este de a-şi lăsa urmele pe toate lucrurile; toţi oamenii au de ales: credinţă *sau* necredinţă şi acest *sau* a devenit un subiect arzător. „Cel care nu este cu Mine este împotriva Mea şi cine nu adună… cu Mine împrăştie”. Revoluţia a dovedit un adevăr greu şi înfiorător cu privire la solul rusesc. A însufleţit un abis al credincioşie antice şi al negaţiei, a posesiunii demonice şi a deteroraţiei. Acest suflet este otrăvit, subvertit şi momit, nu poate fi vindecat şi să îşi redobândească puterea printr-o catehizare intensă, prin lumina raţiunii creştine, prin limbajul sincerităţii şi al adevărului, prin vocea Duhului şi prin puterea lui. Timpul a venit deja când dezbaterea noastră cu privire la sufletele oamenilor apare în plină zi. Acum este vremea când orice întrebare despre cunoaştere şi viaţă trebuie să îşi găsească răspunsul lor creştin, când acestea trebuie integrate în sinteza şi plenitudinea mărturisirii. Acum este timpul când teologia încetează a mai fi o „problemă privată”, căreia oricine îi poate acorda liber interes sau nicio atenţie în conformitate cu aptitudinile, tendinţele şi dispoziţiile lui

proprii. În acest timp de ispită şi judecată, teologia devine din nou un lucru public, o misiune catolică universală. Toţi sunt îndemnaţi să se lupte duhovniceşte. Acum este timpul când liniştea teologică, nesiguranţa, mărturia nearticulată sunt echivalentele trădării şi a fugii din faţa inamicului. Liniştea poate cauza necaz la fel de mult ca un răspuns eluziv sau grăbit. Mai mult, în cel care este liniştit acest mutism poate fi otravă şi poate însemna căderea lui şi el devine un complice, ca şi cum credinţa ar fi „ceva fragil şi nesigur".

A început „o nouă epocă teologică". Timpului nostru i se cere să rezume datoria teologiei. Unii ar putea găsii această afirmaţie pretenţioasă, excesivă şi arbitrară. Nu a fost epoca noastră plasată sub semnul „creştinismului social" începând cu Lamennais şi Morris, probabil încă de la Saint Simon? În timpurile noastre tulburi, nu ar trebui creştinismul chemat la „sârguinţe sociale" pentru edificarea Noului Oraş? Este obişnuit astăzi să redirecţionăm conştiinţa religioasă şi să o separăm de „tema socială" actuală pe care a adus-o în prim plan un curs ireversibil de evenimente? A face acest lucru pare mai mult incompatibil cu condiţiile care predomină astăzi în Rusia. Nu este Rusia gata de acţiune mai mult decât pentru contemplaţie? Suntem noi justificaţi în slăbirea „activismului" militant prin apel la reflecţia şi concentraţia duhului? „A face ceva teologie" în zilele noastre apare multora dintre noi ca aproape o trădare sau o scăpare. Astfel de obiecţii şi îndoieli manifestă o orbire fatală. Nu este vremea să ne retragem din „problema socială" acum când „stacojiul stelei" socialismului este ridicat pe tăria istoriei. Orişicum nu este „problema socială" mai întâi de toate şi mai mult decât orice o problemă duhovnicească, o problemă de conştiinţă şi înţelepciune? Nu este revoluţia socială mai presus de toate un interval psihic şi o reîntoarcere confuză? Nu este revoluţia rusă o catastrofă duhovnicească, un colaps al sufletelor, o izbucnire pătimaşă? Nu trebuie ea explicată în termeni duhovniceşti? Secretul viitorului Rusiei stă destul de puţin

în structura sa socială sau tehnică, decât în *omul nou* pe care încercau acolo să îl dezvoltă şi cultive, fără Dumnezeu, fără credinţă, fără iubire. În ceea ce priveşte problema credinţei nu este adusă înapoi de un curs ireversibil de evenimente, în rigoare, în evidenţa apocaliptică ultimă? Nu se impune oare astăzi cu acuitate externă lupta împotriva lui Dumnezeu? „Astăzi duhul şi nu carnea au crescut stricăcioase şi omul cunoaşte o angoasă deznădăjduită" (Tiuteev).

Tocmai fiindcă suntem angajaţi în această luptă apocaliptică suntem chemaţi să operăm ca teologi. Datoria noastră este să ne opunem unei profesiuni responsabile şi conştiente a adevărului creştin atitudinii ateiste şi lipsite de Dumnezeu care ne înconjoară ca ceva vâscos. Nu poate fi şi nu este o ştiinţă „neutră" a lui Dumnezeu şi a creştinismului, indiferenţa şi absenţa nu mai sunt „neutre"; cunoaşterea necredincioasă a creştinismului nu este cunoaştere obiectivă, ci mai mult un fel de „anti-teologie". Există în ea atât de multă patimă, uneori oarbă, adesea obscură şi rău voitoare. Există oboseală şi străluciri neaşteptate; aceasta sunt o „anti-teologie". Din nou teologia este chemată nu ca să judece, ci să vindece. Este necesar să intrăm în această lume a îndoielii, a iluziei şi a minciunii, cu scopul de a răspunde reproşului şi îndoielii. Trebuie să intrăm în această lume cu semnul crucii în inimă şi cu numele lui Iisus în duhul nostru, fiindcă această lume este o lume a căutărilor mistice, unde totul este fragmentizat, descompus şi refăcut ca într-un set de oglinzi. Aici din nou teologul trebuie să poarte mărturie. Această situaţie nu mai este ca cea a secolelor primare, când seminţele au fost semănate şi puse în pământul netransfigurat încă, dar care este pentru prima dată semănat şi sfinţit. Până atunci cei care au anunţat Vestea cea Bună trebuiau să se adreseze cel mai mult inimilor neluminate, conştiinţei obscure şi păcătoase a „naţiunilor" la care au fost trimişi şi care locuiau în întuneric şi în umbra morţii. Lumea noastră contemporană, ateistă şi plină de necredinţă, nu este comparabilă într-un anume

sens cu lumea precreştină, renumită pentru toate amestecăturile de credinţe false, sceptică şi ridicată împotriva lui Dumnezeu? În faţa unei astfel de lumi, teologia trebuie să devină o mărturie. Sistemul teologic nu poate fi pur şi simplu produsul erudiţiei, nu poate fi născută numai din reflexia filosofică. Îi trebuie experienţa rugăciunii, concentraţiei duhovniceşti, solicitudinii pastorale. În teologie trebuie proclamată vestea cea bună, *kerygma.* Teologul trebuie să vorbească fiinţelor vii, să se adreseze inimilor vii, trebuie să fie plin de atenţie şi iubire, conştient de responsabilitatea imediată faţă de sufletul fratelui său şi în special pentru sufletul care este încă în întuneric. În general în cunoaştere există şi trebuie să fie un element, nu simplu dialectic, ci *dialogic.* Cel care ştie poartă mărturie pentru beneficiul celor care dimpreună cu el au cunoştinţa adevărului, el îi cheamă să se plece şi să se smerească pe sine în faţa lor. În special este necesară umilinţa din partea teologului. El nu poate rezolva astăzi problemele sufletului şi conştiinţei care se ridică zilnic în domeniul pastoral şi pedagogic şi nici nu trebuie să le dea la o parte. Trebuie să răspundem din cadru unui sistem complet de gândire, printr-o mărturisire teologică. El trebuie să experimenteze în sine intim suferinţa, toată problematica sufletului în care crede şi pe care nu îl vede, problema ignoranţei voluntare. A venit vremea când refuzul cunoaşterii teologice devine un păcat de moarte, stigma lipsei de iubiri şi a satisfacţiei de sine, a laşităţii şi a răutăţii. În acest caz afecţiunea pare a fi o manevrare demonică; neîncrederea raţiunii care caută trebuie condamnată ca şi o greşeală satanică. „Ei sunt pătrunşi de frică unde nu este frică…” Ar fi potrivit să ne reamintim cuvintele ascuţite a le mitropolitului Filaret al Moscovei spuse nu cu mult timp în urmă în vreme de încercare şi de atitudini evazive. „Este foarte adevărat că darul şi datoria de a învăţa nu sunt la îndemâna oricui şi rari sunt cei pe care Biserica i-a onorat cu numele de Teolog. Orişicum, nu îi este permis oricui în creştinism să nu ştie nimic şi să rămână în ignoranţă. Nu s-a numit Domnul Învăţător şi cei

care L-au urmat ucenici? Creştinii înainte de a asuma acest titlu au numele de ucenic. Sunt aceşti termeni goi şi lipsiţi de sens? De ce a trimis Domnul apostoli în lume? Mai întâi de orice pentru a învăţa toate naţiunile… Dacă refuzi să înveţi sau să predai în creştinism, nu eşti ucenicul lui Hristos şi nu îi urmezi Lui, apostoli nu au fost trimişi pentru tine; nu eşti ceea ce au fost creştinii de la începutul creştinismului. Nu ştiu ce eşti şi nici ce vei devenii". (*Predici şi discursuri,* IV, pp. 151-2; predică predicată în 1841, la sărbătoarea sfântului Alexie).

VI

Viitorul ni se descoperă nouă sub semnul datoriei mult mai sigur şi cu mai mare adâncime decât ar fi sub semnul aşteptării şi al presimţirii. Viitorul nu este ceva pe care îl aşteptăm sau ne uităm după, ci ceva care trebuie creat. Vocaţia noastră îşi are sursa în responsabilitatea datoriei. Deşi nu ne aşteptăm, găsim în ascultare puterea de a crea şi puterea de a naşte. Arbitraritatea voinţei, din contră este un principiu al dispersaţii. Integrarea în Biserică se face prin rugăciune, credincioşie apocaliptică, reîntoarcerea la Părinţi, o *întâlnire* liberă cu Occidentul: aceştia şi alţi factori similari compun *postulatul creativ* al teologiei ruseşti în schiţa contemporană. Aici este şi moştenirea trecutului, responsabilităţile noastre, obligaţia noastre faţă de el. Greşeli şi erori trecute nu trebuie să ne perturbe. Nu am ajuns termenul cursului nostru, istoria Bisericii nu este gata încă, Rusia nu a ajuns încă la sfârşitul drumului. Calea înainte este încă deschisă, deşi este dificilă. Verdictul riguros al istoriei trebuie transformat într-un apel creativ, cu scopul de a împlinii ceea ce rămâne de făcut. „Trebui să intrăm în împărăţia cerului prin multe dureri". Ortodoxia nu este numai o tradiţie; este şi o datorie; nu este un *x* necunoscut, ci chiar data problemei pe care trebuie să o rezolvăm. Este un germen al vieţii, o sămânţă care încolţeşte datoria şi misiunea noastră.

Calea rusă v-a fi pentru multă vreme una dublă.

Pentru cei care au rămas, există o cale tainică a ascetismului, a liniştii, a lucrării liniştite de dobândire a Duhului. Pentru cei care au plecat există o cale pe care trebuie să călătorească, din moment ce ne-a fost lăsată şi puterea pentru activitate duhovnicească şi predică. Numai printr-un astfel de efort, trecutul plin de premoniţii şi presentimente v-a putea fi justificat în ciuda slăbiciunii şi erorilor lui. Adevărata sinteză istorică nu constă numai în interpretarea trecutului, ci şi în formarea viitorului printr-un act creativ.

„Erai ante opribus fratrum candida, ninc facta est în martyrium cruore purpurea. Floribus ejus nec lilia, nec rosae desunt".

Sfântul Ciprian

Traducere din franceză de
Georges A. Barrois

ECUMENISMUL ORTODOX ÎN SECOLUL AL XIX-LEA.[139]

Primele decade ale secolului al XIX-lea au fost marcate de o nelinişte duhovnicească neobişnuită în Europa. A fost o perioadă de mari mutaţii şi tensiuni istorice, catastrofe şi comoţii. Amintirile revoluţiei franceze erau încă destul de proaspete. Războaiele napoleonice au transformat toată Europa într-un câmp armat şi chiar într-un câmp de bătaie. Înseşi ritmul

139. „Ecumenismul ortodox în secolul al nouăsprezecelea" a apărut original în *St. Vladimir's Seminary Quarterly,* vol. IV, Nos. 3 şi 4 (1956), 2-53. Retipărit cu acordul autorului. Nota publicistului: următorul articol este textul deplin, inclusiv note ale sumarului părintelui Florovski a „Ecumenismului ortodox în secolul al nouăsprezecelea." O formă *„prescurtată"* a acestui articol a apărut ca şi o parte din sumarul istoric al relaţiilor Bisericii Ortodoxe cu celelalte confesiuni în volumul II din *Colecţia lucrărilor lui Georges Florovski – Creştinism şi cultură*.

evenimentelor clocotea. Presimţirile şi temerile apocaliptice erau larg răspândite. Înfrângerea lui Napoleon în Rusia a fost interpretată de mulţi ca şi „Judecata lui Dumnezeu pe câmpurile îngheţate” sau mai simplu ca şi o victorie eshatologică asupra Fiarei. A existat o creştere sporită pentru unitate duhovnicească. Utopianimsul teocratic plutea în aer. În atmosfera turbulentă a acelor ani furtunoşi mulţi au ajuns la concluzia că toată viaţa politică şi socială a naţiunilor trebuia să fie reconstruită pe temelii pur creştine. Multe planuri utopice au fost create, dintre care cel mai evident a fost *Sfânta Alianţă* (1815). Înfiinţată de trei monarhi – unul romano catolic (Austria), un altul luteran (Prusia) şi al treilea un ortodox oriental (Rusia) – a fost un act de ecumenism utopic, în care schemele politice şi visurile apocaliptice erau amestecate ameninţător. A fost o încercare de a reactualiza unitatea creştinătăţii. Exista numai o naţiune creştină cu branşe naţionale şi adevăratul suveran al întregului popor creştin era Iisus Hristos însuşi, „cel Căruia îi aparţine toată puterea”. Împărăţia lui Dumnezeu a fost deja inaugurată, Dumnezeu conducea prin Unsul Său. În vremea aceea, ideea Providenţei dumnezeieşti a primit o strălucire magică. „Şi apoi v-a venii adevăratul An Nou”. Ca şi o aventură politică, *Sfânta Alianţă* a fost un eşec deplin, o ficţiune visătoare, chiar o înşelătorie. Totuşi a fost o aventură simptomatică. A fost o schemă a unităţii creştine. A fost mai mult „o unitate fără unire” şi nu o „reuniune a Bisericilor”, ci mai mult o federaţie a tuturor creştinilor într-o „naţiune sfântă” dincolo de limitele denominaţionale, indiferent de preferinţele confesionale. Divergenţele confesionale au fost trecute cu vederea, ignorate sau dezaprobate ca fiind irelevante. Istoria a devenit transparentă şi se putea prin credinţă şi nădejde să se discearnă semnele Epocii Eshatologice care se apropia. Curând se v-a manifesta Împărăţia Duhului.

Iniţiativa *Sfintei Alianţe* a fost luată de Împăratul rus, Alexandru I, dar inspiraţia i-a venit de la cercurile pietiste

şi mistice germane (Jung, Stilling, Franz Baader, doamna Krudener). Însuşi împăratul era convins de chemarea sa teologică. El s-a simţit chemat să îşi asume conducerea religioasă din ţara sa şi a trebuit să unească înapoi toate denominaţiile. Alexander a fost bine citit în literatura mistică şi pietistă a Occidentului şi a avut legături mistice cu diferitele grupuri mistice şi revivaliste. El a fost atras în special de doctrina luminii lăuntrice. El a vrut să propagheze în ţara sa „creştinismul pur şi lăuntric". Un minister special a fost propagat în 1817, „Ministerul Afacerilor Duhovniceşti şi al Instrucţiei Naţioanle" sub comanda Prinţului Alexander N. Galiţin. Acesta a devenit centrul oficial al propagandei utopice. Un alt centru al ecumenismului utopic a fost Societatea Biblică Rusă, inaugurată de un decret imperial în decembrie 1812, imediat după retragerea lui Napoleon din Rusia şi în cele din urmă organizat la scară naţională în 1814. Pretutindeni în imperiu s-au stabilit multe ramificaţii. Prinţul Galţin a fost preşedintele şi prelaţi ai diferitelor Biserici au fost invitaţi să acţioneze ca şi vicepreşedinţi sau directori: ortodocşi, armenieni şi chiar mitropoliţi uniaţi şi catolici. Toţi trebuiau să coopereze în propagarea Bibliei ca şi singura sursă şi autoritate a adevăratului creştinism. Societatea rusă a fost în cooperare cu *Societatea Biblică Britanică şi Stărină.* Reprezentanţii acesteia au fost întotdeauna membrii în comitetul rus. Principalul scop al Societăţii Biblice a fost, ca şi în Anglia, „a pune mai mare preţ" pe Cuvântul lui Dumnezeu pentru ca toţi să simtă impactul lui mântuitor şi să se întâlnească cu Dumnezeu, „după cum îl descoperă Sfântele Scripturi". Regula de aur a societăţii a fost de a citi Cărţi Sfinte, „fără note şi explicaţii", cu scopul de a nu contamina Cuvântul Dumnezeiesc cu opinii umane şi de a nu se compromite prin interpretări parţiale semnificaţia lui universală. În spatele acestei reguli se găsea teoria „semnelor mute" şi „Învăţătorul cel Viu care locuieşte în inimi".

Obiectivul imediat al Societăţii a fost de a publica şi distribui traduceri biblice în toate limbile Imperiului Rus,

inclusiv rusa modernă. În primii zece ani au fost distribuite peste 700.000 de copii, în 43 de limbi sau dialecte. Dimpreună cu distribuţia Scripturilor s-a propagat şi o ideologie mistică, un ecumenism al inimii. Rezultatele pozitive ale acestei sârguinţe nu trebuie trecute cu vederea; a fost importantă şi iniţiativa traducerii Bibliei în rusa modernă, însărcinare luată de Societate cu acordul Sfântului Sinod. Din nefericire, noua ideologie a fost forţată peste credincioşi prin intermediul presiunii administrative şi nu s-a permis nicio critică a doctrinelor „creştinismului lăuntric”. Această poliţă nu putea eşua să nu provoace o rezistenţă viguroasă în cercurile mai largi. Mulţi au simţit că Societatea Biblică propaga o „nouă credinţă” şi tindea să devină o „nouă Biserică”, deasupra şi dincolo de cele existente. „Factorii non-teologici” ai rezistenţei nu pot fi negaţi. Totuşi, esenţială a fost apărarea de sine instinctivă din partea Bisericilor existente istoric împotriva entuziasmului „spiritualilor”. În cele din urmă, Societatea biblică a fost desfiinţată prin ordinul guvernului în 1826 şi activităţile ei anulate. Traducerea rusă a bibliei a fost realizată numai cincizeci de ani mai târziu şi de această dată de autoritatea Bisericii.

Tot episodul este un eseu important în ecumenism. A fost o întâlnire a oamenilor cu diferite trecuturi. Ei se confruntau cu problema diviziunii. Din nefericire, problema a fost prezentată rău. Accentul a fost mutat de pe doctrină pe „evlavie”. În loc de a se confrunta cu diferenţele existente şi a discuta punctele controversate, oamenii au fost invitaţi să le treacă cu vederea şi să caute comuniune în exerciţiile mistice. Problemele doctrinare au fost trecute cu vederea sau puse sub tăcere. A existat o „evidentă deşteptare a inimii” în acele vremuri, dar nicio „trezire a minţii”. *Pectus est quod facit theologum:* acesta a fost motto-ul vremurilor. În orice caz, a fost o modalitate de abordare îngustă. Nu trebuia să fi un raţionalist să simţi că trebuie judecate drepturile şi pretenţiile raţiunii în teologie. În orice caz, au existat probleme doctrinare. „Creştinismul lăuntric” a fost o doctrină şi întradevăr o

doctrină foarte specială. Trebuia adăugat că tot procesul a fost privit de aproape de un observator romano catolic competent, care s-a întâmplat să fie acolo. El a fost celebrul Josef de Maistre, în acele vremuri ambasador regal sardinian în Sank Petersburg. Cartea sa *Soirée de St. Petersburg* se bazează de fapt pe impresiile ruseşti şi pe conversaţiile pe care le-a avut cu ruşii. Interpretarea sa este interesantă fiindcă el a fost original iniţiat într-o experienţă mistică similară şi nu a abandonat presupoziţiile primare ale tinereţi sale „teosofice". Soluţia sa ultramontană la problema ecumenică a fost un duplicat la ecumenismul utopic al „spiritualilor". Ambele şi-au lăsat amprenta pe dezvoltarea ulterioară a gândirii ecumenice în Rusia.[140]

---

140 Cf. întregului capitol despre această perioadă în cartea mea, *Căile teologiei ruse* (Paris, 1937) [în rusă], p. 128 ff. Referinţele şi bibliografia, p. 537 f. Actul Sfintei Alianţe (textul francez) în Martens, *Nouveau Recueil deTtraités et Conventions conlus par la Russie aves les Puissances étrangères* (Sank Petersburg, II), p. 656-658. Despre Sfânta Alianţă a se vedea E. Muhlanbeck, *Études sur les Origines de la Sainte Alliance* (Paris, 1888); M. Godlewski, „Cesarz Aleksander I jako mistyk," (Cracovia, 1926; original în *Przegad Powszechny,* v. 166, 1925 şi 170, 1926); W. Naf, *Zur Geschichte der Heiligen Allianz* (Bern, 1928; *Berner Untersuchungen zur allgemenien Geschichte;* I); Franz Buchler, *Die geistigen Wuzeln der Heiligen Allianz* (Freiburg i-Br., 1929); Hildegard Schaeder, *Die dritte Koalition und die Heilige Allianz,* 1934 (*Ost-Europaische Forscgungen,* N.F. 16). Un material important se găseşte în „notele şi comentariile" lui Eugene Susini, în publicaţia sa recentă a *Scrisorilor inedite de Franz von Baader,* v. I (Paris, 1942); vol. II & III (Viena, 1951). Memorandumul lui Baader a fost prezentat la trei monarhi, *Ueber das durch die französische Revolution berbeigeführte einer neuen und innigren Verbinung der Religion mit der Politik* (1815; dedicat prinţului Galiţin) în *Sämtliche Werke,* Bd. VI şi în *Antologia* lui Baader publicată de J. Sauter, *Herdflamme,* Bd. 14 (Jena, 1925). Despre Baader a se vedea în special E. Benz, „Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche," în *Die Akademie der Wissenschaften und der Literatur.* Abhandlungen der Geistes – und Sozialwissenschaftichen Klasse (Jahrgang, 1950, Nr. 8). Despre Jung Stilling a se vedea Benz, „Das Recih Gottes im Osten," în *Evangelium und Osten,* VII. 12 (1934) şi VIII. 4 (1935) şi „Jung Stilling in Marburg," în *Marburger Vorträge,* 3 (Marburg, 1949). Pentru un trecut mai larg a se vedea Jakob Baxa, *Einführung in die*

II

În *Conversaţie a unui căutător şi credincios cu privire la adevărul Bisericii Orinetale Greco-ruse,* de Filaret, Mitropolitul Moscovei, găsim o opinie despre problemele ecumenice primare din partea unuia care a trecut prin perioada „revivalistă" şi era adânc înrădăcinat în tradiţia catolică. Scopul imediat al acestui „dialog" a fost de a oferi conducere acelor ruşi care erau deranjaţi de propaganda romano catolică (lucrarea a fost publicată pentru prima dată în 1832). Filaret dezbate problema unităţii bisericeşti în toată complexitatea ei. El începe cu definiţia Bisericii ca şi trupul lui Hristos. Măsura deplină a compoziţiei Trupului este ştiută numai de Hristos, care este Capul, principiul de viaţă şi înţelepciunea conducătoare. „Biserica vizibilă", Biserica în istorie este o manifestare externă care nu poate fi „văzută" distinct, ci

---

romatische Staatswissenschaft (ediţia a doua, Petrograd, 1916 şi I.A. Chistovich, *istoria traducerii ruse a Bibliei* (a doua ediţie, Sank Petersburg, 1899 – publicată pentru prima dată în 1873), ambele cărţi în rusă, documentaţie bogată. Un anumit material este disponibil în J. Owen, *itoria originii primilor zece ani ai Societăţii Biblice străine şi britanice* (3 volume, 1816 a. 1820); E. Henderson, *Cercetare biblică ţi călătoriile în Rusia* (Londra, 1826); Robert Pinkerton, *Observaţii despre stadiul trecut şi prezent al acestei ţări şi a locuitorilor ei* (Londra, 1833); J. Paterson, *Cartea fiecărei ţări. Reminiscenţele lucrării şi aventurii în misiunea pentru circulaţia Bibliei în Nordul Europei şi Rusia* (editat cu o prefaţă memoriu de W.L. Alexander, 1858). Despre legăturile Împăratului Alenxadru cu societatea Prietenilor a se vedea J. Cunningham, *The Quakers* (Londra, 1868) şi în special *Mémoirs of Life and Gospel labours of Stephen Gerllet,* editate de Benjamin Seebohm (Philadelphia, 1862), v. I, p. 293, 313, 315 f., 386-478. Cf. Peter v. Goţe, Fürst *Alexander Nikolajewitsch Galitzin und seine Zeit* (Leipzig, 1882). Pentru o bibliografie mai detaliată în Benz, *Die Sendung,* 846-848. Despre De Maistre a se vedea Georges Goyau, „La pensee religeuse de Joseph de Maistre," în *Revue des Deux Mondes* (1921) şi separat; M. Jugie, *J. de Maistre Mystique,* Nouvella edition, La Colombe (Paris, 1946). Cf. *Quatre chapitres inédits sur la Russie par le compte Joseph de Maistre,* publiés par son fils, la compte Rodolphe de Maistre (Paris, 1859); „Un écrut de J. de Maistre," *Études,* v. 73 (1897); Wilhelm Schwarz, *Die Heilige Allianz* (Stuttgart, 1935); Robert Triomphe; *Joseph de Maistre* (Geneva, 1968).

doar discernută şi înţeleasă prin credinţă. Biserica vizibilă include membrii „infirmi”. Principalul criteriu aici este cel al crezului hristologic. „Observaţi, nu numesc nicio Biserică mincinoasă, crezând că *Iisus este Hristos.* Biserica creştină nu poate fi decât *pur adevărată,* mărturisind învăţătura dumnezeiască şi adevărată fără nicio amestecare falsă sau opinii pierzătoare ale oamenilor sau *nu este deloc adevărat pură,* amestecând cu învăţătura mântuitoare şi adevărată a credinţei în Hristos părerile false şi pierzătoare ale oamenilor”. Creştinătatea este vizibil divizată. Biserica Romei a deviat de la învăţătura Bisericii Universale primară; totuşi este încă unită cu restul creştinătăţii în credinţa hristologică. Autoritatea Bisericii aparţine consensului comun al Bisericii Universale, bazate pe Cuvântul lui Dumnezeu. În cele din urmă, separaţi de Biserică sunt numai aceia care nu mărturisesc că Iisus este Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu întrupat, Răscumpărătorul. Biserica Orientală a fost întotdeauna credincioasă depozitului original al credinţei; a păstrat o doctrină curată. În acest sens este singura Biserică adevărată.

Filaret nu a „judecat” sau condamnat celelalte trupuri bisericeşti (el avea în vedere „Biserica Occidentală”, Roma). Chiar şi Bisericile „necurate” aparţin cumva tainei Unităţii creştine. Judecata ultimă aparţine Capului Bisericii. Destinul creştinismului este unul şi în istoria schismelor şi a diviziunilor putem recunoaşte acţiunea tainică a Providenţei, care vindecă rănile şi pedepseşte aspru deviaţiile pentru ca în cele din urmă să aducă măreţul trup al lui Hristos la unitate şi desăvârşire. „Vă aşteptaţi că ar trebui să judec cu privire la cealaltă jumătate a creştinismului prezent, dar eu pur şi simplu mă uit la ei; parţial pot vedea cum capul şi Domnul vindecă multe răni adânci ale vechiului şarpe în toate părţile şi mădularele acestui trup practicând remedii blânde sau chiar foc şi fier cu scopul de a netezii asperităţile, a scoate otrava, a vindeca rănile, a separa ieşirile noastre răutăcioase, a restaura duhul şi viaţa în membrele

numărate şi pe jumătate moarte, pentru a restaura duh şi viaţă în structurile pe jumătate moarte şi amorţite. Susţin părerea că în cele din urmă, puterea lui Dumnezeu v-a triumfa răbdător peste slăbiciunile umane, binele asupra răului, viaţa asupra morţii". Evident, Filaret era cu mult înaintea timpului său, nu numai în orient şi totuşi într-o oarecare măsură ideile lui au slujit ca şi o bază pentru reuniunea Uniaţilor în Rusia Occidentală (1839).

Pe de altă parte, schiţa lui Filaret este evident incompletă. El a vorbit numai de un aspect al unităţii, mai precis unitatea doctrinei. Nu a spus multe despre ordinea Bisericii. Probabil că Vladimir Soloviov a avut dreptate în remarcile lui critice: „respiraţia şi natura conciliatori a acestui punct de vedere nu îi poate ascunde defectele esenţiale. Principiul unităţii şi al universalităţii Bisericii se pare că se extinde numai la terenul comun al credinţei creştine, în special dogma întrupării... Universalitatea Bisericii este redusă la un concept logic. Părţile ei sunt reale, dar întregul nu este nimic altceva decât o abstracţie subiectivă. Bineînţeles aceasta este o exagerare. Pentru Filaret Biserica universală nu era „un concept logic", ci o taină, trupul lui Hristos în manifestarea lui publică. Ceea ce este adevărat este că „aspectul sacramental" al Bisericii nu a fost accentuat suficient şi pentru acest motiv, relaţia între unitatea „invizibilă" a Bisericii şi stadiul ei istoric prezent, „Biserica în condiţia ei divizată şi fragmentară" nu a fost explicată clar.

Filaret a fost probabil cel mai mare teolog al Bisericii ruse din timpurile moderne şi influenţa lui pentru viaţa şi gândirea teologică din Rusia au fost enorme. A fost un mare cărturar biblic şi patristic şi un om cu o inimă senzitivă, evlavie caldă şi introspecţie mistică. Totuşi, Filaret a studiat în vremea când şcolile teologice ruseşti erau dominate de manuale protestante şi influenţa frazeologiei protestante poate fi uşor detectată în scrierile lui. Era bine educat în literatura mistică a veacurilor şi a diferitelor denominaţiuni şi a fost inevitabil impresionat de orice „evlavia caldă" indiferent unde ar fi găsit-o. Toate

aceste influenţe i-au lărgit viziunea teologică şi el era deplin conştient de unitatea creştinismului şi de destinul creştin. Cu toate acestea el era deplin tradiţional şi pentru el adevăraţii maeştrii ai gândirii erau Sfinţii Părinţi ai Bisericii. Filaret a avut o puternică înclinaţie anti-romană şi a fost un duşman recunoscut al „scolasticismului". În ultimii săi ani, el a avut câteva ocazii să se exprime despre anumite subiecte ecumenice (în principal legătura cu anglicanii ortodocşi; a se vedea mai jos). El a fost privit ca şi un expert principal în Biserica rusă a zilei lui. El a fost o legătură vie între câteva generaţii: născut în 1782, el a murit în 1867 şi a fost mitropolit al Moscovei timp de 47 de ani (din 1821), activ şi proaspăt până în ziua morţii sale.[141]

---

141 *Conversaţia* lui Filaret nu a fost niciodată tradusă în nici o limbă occidentală. În rusă a fost republicată de multe ori, uşor revizuită de autor; în ediţiile din urmă (după moartea sa), partea conclusivă a tratatului, care are de a face cu problema „ecumenică," a fost de obicei omisă. În acest capitol a fost folosită ediţia a doua, Moscova 1833. Încă din 1811, Filaret a scris o „expoziţie a diferenţelor dintre Bisericile Occidentale şi cele Orientale, cu privire la învăţătura de credinţă," probabil pentru împărăteasa Elisabeta a Rusiei. În original a fost publicată numai în 1870, *Citiri în Societatea Imperială din Moscova de istorie şi antichităţi ruse*; 1870; dar traducerea engleză (din manuscrisul pus la dispoziţie de Filaret), a apărut în 1833, în Rusia lui Pinkerton, *Evangelische Kirchenzeitung* (publicată de Henserberg), Bd. XV., XV., 1843, Nr. 71-73, 77-79 etc. Despre Filaret a se vedea careta mea *Căile teologiei ruse,* p. 166-184 şi passim (bibliografia). Cf. A. P. Stanely, *Conferinţe despre istoria Bisericii Orientale* (1861); ediţia nouă din biblioteca „fiecărui om," p. 377: „Filaret mitropolitul venerabil al Moscovei, reprezintă în anumite direcţii cel puţin, efectul acelui larg val de sentimente reacţionare pe care noi le asociem cel puţin cu Anglia, chiar cu Oxford şi cu câteva nume binecunoscute în Oxford care sunt recunoscute în toată Europa… Reprezentativul gentil şi asemenea unui sfânt din Rusia a opiniilor şi practicilor care în Rusia sunt mult prea aproape de noi, pot fi descrise mai bine." Cf. Articolul lui Stanely din *Magazinul lui Macmillan,* februarie 1868. Stanely, a se vedea „Filaret în 1857, a se vedea *Viaţa şi corespondenţa lui A. P. Stanely,* de Rowland E. Prothero, vol. I, New York, 1894, p. 527-530. Despre Filaret a se vedea *Amintirile lui Ştefan Grellet,* I, 395 f., 414, 421 (impresii personale) şi *Notel unei vizite la grecii ruşi în anul 1840, 1841* de William Palmer selectate şi aranjate de cardinalul Newman, Londra 1882, *passim.*

III

Al doilea sfert al secolului al XIX-lea a fost o perioadă de renaştere teologică în multe ţări. A fost, într-un anume sens, o *adevărată descoperire a Bisericii,* fiind o realitate organică şi concretă, cu accent special pe continuitatea ei istorică, perpetuitate şi unitate esenţială. Celebra carte de Ioan Adam Moehler (1796-1838), profesor de istoria Bisericii la facultatea catolică din Tübingen (şi mai târziu în München), *Die Einhit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholicismus* (1825), trebuie menţionată întâi mai presus de toate în legătură cu acest lucru. A fost o mare carte ecumenică, deşi implicaţiile ei ecumenice nu erau evidente la prima vedere şi continuarea ei imediată, totuşi *Simbolica* lui Moehler (1832) a condus autorul în polemici viguroase cu protestanţii. În orice caz, concepţia lui Mohler a Unităţii Bisericii a însemnat o mişcare de la o interpretare „statică" la una „dinamică" sau chiar

---

Numai câteva predici ale lui Filaret sunt disponibile în engleză şi probabil că predicile lui au fost contribuţiile lui teologice majore, *Omilii selecte ale Mitropolitului Filaret al Moscovei,* traduse din rusă, Londra, Joseph de Maistre, 1837 (traduse de Teodor Tutcev); cf. *Choix de Sermons et Discpours de s. Em. Mgr. Philarète,* traduse din rusă de A. Serpinet, 3 volume, Paris, 1866 – comentariile critice ale lui Soloviov în *Le Rusie et L' Église Universelle* (Paris, 1866; traducere engleză, *Rusia şi Biserica Universală, Londra,* The Centenary Press, 1948, p. 54-55. În legătură cu aceasta ar trebui menţionată o altă încercare interesantă de interpreta relaţia între Bisericile estice şi cele romane: *Consideration sur le doctrine et l'Ésprit de l'Église Orthodoxe,* de Alexandru Sturza, Stuttgart, Cotta, 1816; traducere Germană de A. von. Koţebue, Leipzig, 1817. Sturza (1791-1854) a fost adânc implicat în mişcările mistice ale primelor decade ale secolului şi cărţile lui trădează influenţa lui Baader etc deşi el era un ortodox conservant. Punctul său de vedere este apropiat de cel al lui Filaret. S-a sugerat recent că dacă „Consideraţiile lui Sturza nu au fost publicate, probabil celebra carte a lui Joseph de Maistre *Du pape*, nu ar fi fost scrisă deloc; Susinii, III, p. 92; cf. Camille Latreile, *Joseph de Maistre et la Papauté,* Paris, Hachette, 1906. Despre Sturua a se vedea Susisni, III, 82 ff şi Benz, *Die Sendung,* p. 785 ff. Cartea lui Stuza este retipărită (în franceză) în *Oeuvres Posthumes,* t. IV, Paris, 1860.

„profetică”. Biserica a început să fie mai mult decât un organism viu şi aspectul ei instituţional a fost descris ca şi o manifestare spontană a fiinţei ei lăuntrice. Tradiţia a fost interpretată ca şi un factor de creştere şi viaţă şi apelul lui Mohler la antichitatea creştină nu a fost în niciun caz doar un interes eshatologic. „Trecutul” era încă viu, ca şi putere vitală a aluatului duhovnicesc – ca şi „adâncimea prezentului.”[142] Este discutabil dacă concepţia lui Mohler are vreo influenţă directă cu formarea teologiei tractăriene a Bisericii. Nu poate fi negată „o convergenţă a punctelor de vedere” între tractărienii primari şi Sinodul catolic din Tübingen, chiar dacă poate fi explicat de o dezvoltare paralelă a aceloraşi presupoziţii fundamentale.[143]

---

142 Cartea lui Mohler despre unitate a fost republicată recent de E. J. Vierneisel, Mainz, 1925 (*Deutsche Klassiker der Katholischer Theologie aus Neuer Zeit,* Matthias Grunewald Verlag); traducere franceză de Dom A. Lilienfeld, O.S.B., Paris, 1938 (*Unam Sanctam,* Les Édition du Cerf). Despre Mohler a se vedea volumul de centenar: *L'Église est Une, Hommage à Moehler,* edition de Pierre Chaillet, Bloud & Gay, Paris, 1939 (a se vedea aceiaşi în germană); K. Eschweiler, *J. A. Moehlers Kirchenbegriff,* Braunsberg, 1930; G. R. Geiselman, „Gesit des Christentums und kkatholicismus; J. A. Entwicklung senines Kirchenbegriffs” în *Theologische Quartalchrift,* Bd. 112, 1931; şi în special publicaţia mai târzie a lui Geiselman, *J. A. Moehler: Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen,* Wiena, 1940. În engleză: Serge Bolşakoff, *Doctrina unităţii Bisericii în lucrările lui Homiakov şi Moehler,* S. P. C. K., Londra, 1946. despre trecutul general a se vedea Georges Goyau, *L'Allemagne Religeuse,* v. II, Paris, 1905 şi în special E. Vermeil, *Ioan Adam Mohler şi şcoala catolică de la Tübingen,* Paris, 1913. *Simbolica* lui Moehler a fost tradusă în engleză de James Burton Robertson: *Simbolism: sau expunerea diferenţelor doctrinare între catolici şi protestanţi după cum au fost evidenţiate de scrierile lor simbolice,* două volume, Londra, 1843.

143 Cf. Yngve Brilioth, *Renaşterea anglicană,* Londra, 1925, p. 329, „Die Kirche Englands und der Protestantismus,” în *Neue Kirchliche zeitschrift,* 1916. convergenţa dintre Mohler şi Newman a fost puternic accentuată de Jean Guitton, *Filosofia lui Newman. Eseu despre idea dezvoltării,* Boivin & Co. Paris, 1933, p. 48, 118. n. 3. 129. Newman îl menţionează de fapt pe Mohler (şi De Maistre) în introducere la tratatul său „Despre dezvoltarea doctrinei creştine”; ediţie nouă de F. C. Harold, Longmans, 1949, p. 28. ar fi interesant să comparăm lucrarea lui Newman, *Arienii secolului al patrulea*

Aproximativ în aceiaşi perioadă, Alexis S. Homiakov (1804-1860) în Rusia a fost foarte aproape de Mohler în analiza făcută de el a doctrinei ecclesiologice şi probabil foarte bine familiarizat cu scrierile lui, chiar dacă a ajuns la concluziile lui printr-un studiu independent al Părinţilor.[144] În toate aceste cazuri a existat un interes reînnoit în antichitatea creştină, dar a fost privit ca şi o sursă de inspiraţie, decât ca şi un model stabilit care trebuie pus din nou în drepturi. Ceea ce s-a descoperit a fost viziunea unei continuităţi organice în Biserică, atât structurală cât şi dinamică. Probabil ar trebui să spunem că a fost o redescoperire a *caracterului sacru* al procesului istoric din Biserică… Identitatea crezului creştin a trebuit să fie împuternicită de un acord universal prin veacuri. Nu a mai fost doar o identitate formală de doctrină, privită în sine ca şi un set de presupoziţii, ci mai mult ca şi o perpetuitate a Bisericii celei vii, care profesează crezuri şi învaţă doctrine din viziunea şi experienţa ei neschimbată. Biserica în sine devine principalul subiect al studiului teologic. Cel mai spectacular episod din ceastă renaştere

(publicată pentru prima dată în 1833) şi cartea lui Mohler, *Atnanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus* (2 Bde, 1827); cf. Guitton, p. 221. Influenţa lui Mohler asupra lui Newman şi a criticii britanice a fost cenzurată de anumiţi tractarieni ca şi o „romanizare": principiul „dezvoltării" a părut că contrazice invocarea „antichităţii." A se vedea W. Palmer (de la colegiul Worcester, Oxford), o poveste a evenimentelor, legate de publicarea tratatelor pentru vremuri (1843), ediţie nouă cu o introducere şi un supliment care se extinde până la timpurile prezente, Londra, 1883, p. 151 f., 166f.,; cf. *Tratat despre Biserică a lui* Palmer, ediţia a treia, vol. II, p. 443 f.

144 Ks. A. Pawlovschi, *Idea Kosciola wujecin rosyjskei teologii i historiosofii,* Warszawa, 1935, p. 89 f., 229 f., admite o influenţă directă şi probabil că are şi dreptate. Este negat de alţii: A. Gratieux, *A. S. Homiakov şi mişcarea slavofilă,* v. II, Paris, 1939, p. 105. n. 105, n. I: P. Baron, *Un teolog laic rus din secolul al XIX-lea. A. S. Homiakov (1804-1860). Ecclesiologia sa: expunere şi critică,"* Roma 1940, p. 58-60 (*Orientalia chrstiana analecta,* 127); Bolşacov, p. 216-262. Cf. S. Tyskiewicz, S. J., „Teologia mohlerină a unităţii şi teologii pravoslavnici, în *Biserica este una,* p. 270 ff.; Yves Cognar, „Gândirea lui Moehler şi ecclesiologia ortodoxă," în *Irenikon,* 1935.

ecclesială a fost Mişcarea de la Oxford în Biserica Engleză (şi ramificaţiile ei, celelalte branşe a comuniunii anglicane). Principalul interes a fost justificarea caracterului „catolic" al Bisericii anglicane. Biserica din Anglia trebuia privită ca şi „Biserica catolică din Anglia". Devine inevitabil să întrebăm „ecumenic": care a fost relaţia acestei Biserici locale teritoriale „catolice" cu restul „Bisericilor catolice" din diferitele părţi ale lumii? Răspunsul crunt dat acestei întrebări este ştiut în de obşte ca şi „teoria branşei" Bisericii. Este foarte dificil să găsim de cine a fost folosită această imagine a „branşelor, „[145] dar în cele din urmă nu contează. A existat deja o sugestie în spatele celebrei fraze a lui Lancelot Andrews: *pro Ecclesia Catholica: Orientali, Occidentali, Brittanica.* Aparent Newman a folosit-o în acelaşi sens ca şi într-odată mai timpurie: „noi suntem englezii catolici; peste hotare sunt romano catolicii, dintre care unii sunt între noi; altundeva sunt greco-catolicii."[146]

Mai târziu, la mulţi ani după „convertirea" sa, Newman a interpretat „învăţătura formală a anglicanismului" (aceasta este ceea ce am ţinut şi am profesat în Oxford acum patruzeci de ani) în modul următor (scris în 1882): în prezent Biserica există în trei branşe sau mai bine spus „într-o prezenţă triplă" – latină, greacă şi anglicană – „acestea trei fiind una şi aceiaşi Biserică", cu excepţia unor variaţii locale, secundare şi întâmplătoare deşi ele sunt destul de importante. „Întreaga Biserică în plinătatea ei a fost concomitent anglicană, greacă şi latină la fel toate aceste trei au fost

145 Dr. Darwell Stone, un om de o erudiţie enormă în toate domeniile istoriei Bisericii, „a fost auzit odată remarcând că el nu şi-a cunoscut strămoşii." După puternica recomandare a lordului Halifax el nu a mai folosit-o. F. L. Cross, *Darwell Stone. Churchman and Counsellor,* Dacre Press Westminister (1943), p. 55, n. 3. Cf. T. A. Lacey, „Unitatea Bisericii după cum a fost ea tratată de teologii englezi," Londra, S. P. C. K., 1898 (*Tracts of the Church Historical Society,* XXXV).

146 Newman, *Predici parohiale şi obişnuite,* v. III, „Supunerea faţă de autoritatea Bisericii," 29 noiembrie 1829; ediţie nouă, Rivingtons, Londra, 1885, p. 191 f.

întreaga Biserică; de aici urmează că ori de câte ori una din aceste Biserici a fost prezentă, celelalte două prin natura cazului, erau absente şi prin urmare cele trei nu puteau să aibă reacţii diferite una cu alta, dacă erau trei corpuri substantive, nefiind nicio distincţie între ele cu excepţia accidentului extern al locului. Mai mult, fiindcă după cum s-a spus, pe un teritoriu dat, nu pot fi mai multe decât una din aceste trei, a urmat că în general creştinii, indiferent unde erau, trebuiau să recunoască şi să aibă o pretenţie de a fi recunoscuţi că cineva, care renunţă să aparţină Bisericii anglicane, ca şi anglicani, când erau în Roma şi ignorând Roma ca şi Romă când se găseau în Moscova. În cele din urmă, a nu recunoaşte acest rezultat al ideii generale a Bisericii, că era un trup pretutindeni, era o logică proastă şi a acţiona în opoziţie faţă de ea nu ar fi ceva de genul aşezării unui altar lângă altar ci hidosul păcat al schismei şi al sacrilegiului."[147] Această teorie s-a ridicat în faţa afirmaţiei că strict vorbind, Biserica *nu a fost divizată deloc* şi a fost ruptă numai comunicarea *vizibilă* (sau comuniunea) şi prin urmare problema „reunirii" a constat din restaurarea „inter-comuniunii" suspendate sau în recunoaşterea mutuală a branşelor separate ale Bisericii catolice. Acest punct de vedere a fost susţinut cu tărie şi persistent de William Palmer de la colegiul Worcester, Oxford în cartea sa care poate fi văzută ca şi prima reprezentare sistematică a ecclesiologiei tractăriene: *Un tratat despre Biserica lui Hristos: menit în special studenţilor în teologie* (publicat pentru prima dată în 1838; a doua ediţie în 1839, a treia ediţie în 1842; două volume). În opinia autorului, „comunicaţia latină" nu a aparţinut esenţei Bisericii şi consecvent Biserica era încă una, deşi unirea vizibilă a trupului a fost pierdută.

Nu trebuie uitat că această teorie s-a ocupat numai cu „Bisericile catolice" şi toate denominaţiile necatolice nu mai erau privite ca şi Biserici în sensul propriu al termenului. Trebuie observat că în conformitate cu această

147 „Nota introductivă" a lui Newman la Palmer (de la colegiul Magdalen, Oxford), *Notele unei vizite în Biserica rusă,* p. v-vii.

teorie a interpretării, era posibilă o varietate largă şi chiar o divergenţă serioasă a practicilor şi a punctelor de vedere cu unitatea esenţială. În alte cuvinte, principalul accent stătea pe realitatea Bisericii şi nu atât de mult pe doctrină.[148] Practic, această interpretare a unităţii Bisericii a rămas de atunci presupoziţia de bază a părţii anglicane a tuturor negocierilor între comuniunile anglicane şi Bisericile ortodoxe ale estului. Tocmai aici s-a ridicat o neînţelegere majoră între Biserici chiar dacă ortodocşii nu trebuiau să chestioneze prezumpţiile iniţiale ale anglicanilor. În orice caz, primii au insistat pe identitatea doctrinei şi au făcut „realitatea" Bisericii independentă de curăţia şi plinătatea credinţei. Se poate argumenta dacă obstacolul primar al *apropierii* între anglicani şi Bisericile estului au pus temelia ecclesiologiei. Teologii estici au insistat repetat că Biserica Ortodoxă este *singura* Biserică adevărată şi tot restul trupurilor creştine sunt „schisme", că unitatea creştinismului a fost esenţial ruptă. Această pretenţie a ortodocşilor putea fi frazată şi calificată diferit, într-o formă sau alta şi el v-a fii pus în discuţie de fiecare dată.

IV

Tractărieni primari nu au fost interesaţi special în Bisericile contemporane ale estului. Bineînţeles că toţi dintre ei şi în special Newman şi Pusey erau puternic

148 Pusey ridică aceiaşi problemă în „Eirenikonul" său. „Suspendarea intercomuniunii" nu înstrăinează Bisericile separate de unitate. „biserica Angliei ca şi o porţiune din o porţiune din Sfânta biserică catolică şi un mijloc de a restaura unitatea vizibilă. Un eirenikon, într-o scrisoare la autorul cărţii Anul creştin; publicată mai întâi în 1865; retipărită în 1866, p. 248 ff. Cf. A. S. Duncan Jones, „Ideil ecumenice ale Mişcării de la Oxford," în *Catolicismul nordic; studiul centenar în Oxford şi mişcările paralele,* editat de N. P. Williams şi Charles Harris, S. P. C. K. Londra (1933), p. 446 ff.; H. Branderth, *Ideile ecumenice ale Mişcării de la Oxford,* S. P. C. K., Londra, 1947; P. E. Shaw, *Tractarieni primari şi Biserica orientală,* Morahaus, Milwaukee & Mowbray, Londra (1830).

interesaţi de Părinţii greci, ca şi mărturie autoritativă şi interpretatori ai credinţei apostolice şi catolice. „Pamfletele vremurilor” erau pline de referinţe şi citate patristice şi *Biblioteca Părinţilor Sfintei Biserici Catolice* a fost una din principalele lucrări ale tractărienilor. Totuşi, primii tractărieni nu identificau „Biserica părinţilor” cu „Bisericile contemporane ale estului”. În ciuda recunoaşterii teoretice, în practică estul creştin nu a fost recunoscut ca şi o parte integrală a creştinismului. Includea o „lume străină”. Impresia dominantă din cercurile anglicane a fost că Bisericile estului erau decadente, înapoiate, ignorante şi somnolente şi chiar „corupte”; nici chiar tractărienii nu erau liberi de acest prejudiciu. „Anumiţi tractărieni primari sugerează o indiferenţă completă (faţă de Biserica estului) şi par a fi mulţumiţi să i-a în considerare numai Roma şi Biserica Angliei. Pe lângă sărăcia aluziilor, sunt aspecte de insuficientă familiaritate cu subiectul” (P. E. Shaw).[149] Au devenit disponibile mai multe informaţii în anii ’40, dar interesul creştea încet.

Dezamăgirile Occidentului de la Roma au întors faţa spre Orient. Încă din 1840 Pusey a ridicat problema.

A devenit o întrebare dureroasă pentru mulţi şi pentru alţii o dificultate de ce Biserica noastră (după cum vedeau ei în ea unitatea deplină a antichităţii), nu este în comuniune cu alte Biserici cu excepţia fiicelor şi surorilor noastre? Nu putem fi în comuniune cu Roma; atunci de ce să un fim cu Biserica Ortodoxă greacă? Ne vor respinge sau vom fi ţinuţi la distanţă? Cu siguranţă ar fi trebuit să ne dăm seama că cei care nu s-au conformat cu Roma vor fi bucuroşi că se vor întării prin comuniunea cu noi şi mulţumiţi de noi. Nădăjduim că ei vor fi bucuroşi să fie reuniţi cu o Biserică creştină largă, exterioară lor şi astfel noi nu v-a trebui să adoptăm *Filioque*.[150]

149 *Primii tractarieni,* 76; cf. întregului capitol, „Primii tractarieni şi reuniunea,” p. 59 ff.

150 Pusey către Reveredul R. Harrison, 21 februarie 1840, în *Viaţa lui*

În anul următor, Pusey a repetat aceiaşi întrebare din „Scrisoare deschisă" către Dr. Jelf: „de ce trebuie să ne direcţionăm ochii noştri numai către Biserica Occidentală care chiar dacă este unită cu sine rămâne singură şi din nefericire departe de Unitatea pe care a avut-o în zilele ei cele mai bune din moment ce continuă să fie separată de cea Orientală?"[151]

Pusey a fost probabil impresionat de contactele recent stabilite cu Biserica greacă (la care a făcut aluzie în „Scrisoare" către Arhiepiscopul de Canterbury), în legătura cu propunerea de a ridica o episcopie anglicană în Ierusalim (unită cu Biserica din Prusia).[152] În toamna anului 1839, Reverendul George Tomlison, în acel moment secretar la S. P. C. K. (şi mai târziu primul episcop de Gibraltar), a fost trimis în est mai întâi de a calcula nevoile Bisericii greceşti în domeniul literaturii religioase. I s-au dat scrisori de împuternicire, adresate sfinţilor episcopi ai „Sfintei Biserici a Orientului", de Arhiepiscopul de Canterbury şi episcopul de Londra şi scrise în greaca antică. El l-a chemat pe patriarhul Constantinopolului şi i-a explicat caracterul şi dispoziţia prietenească „faţă de Biserica mamă a Orientului". El a voit să accentueze în special faptul că Biserica anglicană un avea niciun obiectiv misionar în Levant şi era interesată numai într-o relaţie frăţească cu Biserica Orientală.[153] Aceiaşi atitudine a fost

---

Edward Bouverie Pusey, de H. P. Liddon, v. II, Londra, 1893, p. 149-149.

151 *Articole din tratatul XC reconsiderat şi interpretarea la acuzatoare într-o scrisoare către Reverendul R. M. Jelf, D.D.,* Oxford, 1841, p. 184-185.

152 Despre scaunul episcopal din Ierusalim a se vedea W. H. Hechler, *Episcopia din Ierusalim,* Londra 1883 (toate documentele oficiale din apendix), cf. Shaw, *Tractarienii primari,* cap. IV, p. 101 ff. a se vedea o altă prezentare a întregii poveşti de Kurt Schmidt-Clausen, *Vorweggenomme Einheit, Die Gründung des Bistmus Jesusalem im Jahre 1841* (Berlin şi Hamburg, 1965).

153 George Tomlison, *Raport despre o călătorie în Levant, adresată Prea Sfinţiei Sale Arhiepiscopului de Canterbury, Preşedintele*

adoptată de reprezentativul american episcopalian la Constantinopol, Rev. Horatio Southgate (mai târziu episcop) capul „misiunii" Bisericii episcopale în est. El a urmat în deaproape instrucţile oficiale date lui de Episcopul preşedinte Alexnadru V. Griswold: „marea noastră dorinţă este de a începe şi a promova relaţii prieteneşti între cele două membre ale unei singure Biserici Apostolice şi catolice". Episcopul Griswold a fost un om cu puternice convingeri „evanghelice", dar directivele lui erau colorate de o altă relaţie ecumenică.[154]

Societăţii pentru Promovarea Cunoaşterilor Creştine, s. d. (1841); cf. J. Beaven, *Despre intercursul Bisericii Angliei şi Bisericilor Orinetale şi despre condiţia englezilor peste hotare,* Londra, 1840; vezi Shaw, 142 ff şi cealaltă carte de acelaşi autor, *Contacte Americane cu Bisericile Orientale,* 1820-1870, Chicago, III. (1937), p. 41 ff.

154 Toată povestea din Shaw, *Contacte Amricane,* p. 35 ff. „Misiunea" americană se pare că a fost concepută original ca şi o „misiune" în sensul restrâns al cuvântului, „dar de fapt ea a venit în sprijinul teologiei tractariene" (51) şi această atitudine l-a implicat pe Southgate într-un conflict mare cu celelalte agenţii misionare („protestante") din Orient, creând o oarecare dezamăgire în anumite cercuri din State. Este interesant să comparăm această „misiune" episcopală cu una mai timpurie, „misiunea greacă" din Atena instituită din 1830. Misionarul, Dr. Hill, a fost foarte precaut în acţiunile lui, dar chiar şi în instrucţile oficiale date de episcopul Griswold se presupunea că Biserica greacă s-a „depărtat cumva de curăţia şi simplitatea timpurilor primitive şi de exemplul scripturistic" (prima dată publicată în S. D. Dension, *O istorie a lucrării misionare străine a Bisericii Episcopale Protestante,* v. I, New York, 1871, p. 142-144). Dr. Hill a fost destul de convins despre acest lucru. El scria în 1839: „obiectul primar al Bisericii în misiunea ei faţă de greci este de a nu pierde din vedere reînnoirea duhovnicească a Bisericii noastre mame." Scopul său a fost, după propriile lui cuvinte (1844) de „a împărtăşii oamenilor cunoştinţele religioase, efectul cărora este larg diseminat însemnând *o reformă a întregului sistem* în cadrul Bisericilor lor," (citat de Dr. Wallace E. Robbins în capitolul, „Misiune în Grecia," în *Istoria Seminarului teologic din Virginia şi trecutul lui istoric,* editat de Rev. Wm. A. R. Goodwin, Rochester, N. Y., sd, 1924, v. II, p. 260). Lupta eroică a grecilor pentru independenţa lor naţională în primele decade ale secolului al XIX-lea a inspirat multă simpatie în lumea anglo-saxonă, în care „filetismul" era larg răspândit în acei ani. Grecia şi restul Levantului erau privite în principal ca şi „câmp misionar" şi misionarii erau trimişi acolo cu scopul de a reînnoi şi a reforma

Se pare că Pusey a fost justificat în concluzia sa. „Aceasta a redeschis legătura cu estul”, îi scria el arhiepiscopului, *„este o criză în istoria Bisericii noastre.* Este un val care ar putea să ne conducă înainte sau dacă îl pierdem s-ar putea să ne facă să doară şi să cadă peste noi, în loc să ne ducă la mal. Unitatea şi lipsa de unitate a Bisericii timp de veacuri ar putea depinde de înţelepciunea cu care este aplicată această deschidere providenţială.”[155] În orice caz, a fost adusă în prim plan problema Bisericii Orientale. În această perspectivă, „episodul Palmer”, vizitele lui William Palmer (de la colegiul Magdalen, Oxford) în Rusia în 1840 şi 1841 şi conversaţiile lui extinse (orale şi epistolare) cu autorităţile şi cărturarii ortodocşi, par a fi ceva mai mult decât o aventură personală excentrică sau doar un „episod” detaşat, indiferent cât de mult a fost colorat de caracterul individual al omului şi a convingerilor şi crezurilor sale private. Nu trebuie să uităm că Palmer a intervenit viguros în dezbaterea despre scaunul episcopal din Ierusalim şi că el a adoptat o poziţie anti-protestantă.[156] Vizita lui în Rusia a fost un text experimental al validităţii concepţiei tractăriene despre

Biserica acestei ţări. Această atitudine nu putea să nu provoace rezistenţă din partea Bisericii şi a poporului şi un sentiment de ură faţă de „prozelitism,” care încă mai colorează reacţia greacă faţă de toate aventurile „ecumenice.” Primele decade ale independenţei greceşti au fost marcate de un puternic conflict între tendinţele „liberale” (occidentale) şi cele „tradiţionale” în chiar sânul Bisericii greceşti. A se vedea P. E. Shaw, „Contactele americane” şi E. R. Hardy, Jr., „Misiunea greacă a Bisericii episcopale protestante,” 1828-1899, în *Magazin istoric al Bisericii protestante episcopale,* septembrie 1941, p. 183-201. Cf. *Beiträge zur Kenntnis des ggenwärtigen Geistes und Zustandes der Griechischen Kirche in Griechenland und der Turkei,* gesammlet von J. Wegner, Berlin, 1839 (unele documente sunt traduse în apendix). Pentru trecutul general al lui J. N. Karmiris, *Ortodoxie şi protestantism* (în greacă), p. 277 ff (bibliografia) şi Chrysostomos Papadopulos, *Istoria Bisericii Greciei* (în greacă), vol. I, Atena, 1920.

155 Pusey, *Scrisoare către Prea Sfinţia sa Arhiepiscopul de Canterbury, despre nişte circumstanţei în legătură cu criza prezentă din Biserica engleză,* Oxford, 1842, p. 118: pentru trecut a se vedea Liddon, *Viaţa lui Pusey,* II, p. 272 ff.

156 Shaw, *Primii tractrieni,* p. 119 ff.

Biserica universală.

V

William Palmer (1811-1879) a fost descris de prietenii lui ca şi un „Don Quixote ecclesiastic” (Canon F. Meyrick). A mai fost numit şi un Ulise al Mişcării Tractăriene. El a fost un călător ecumenic. Palmer era un om cu nişte abilităţi neobişnuite: era profund educat, avea un intelect puternic şi penetrant – deşi era mai mult inflexibil şi încăpăţânat – persistenţă în scop, sinceritate totală şi o voinţă puternică. Principala lui slăbiciune era inabilitatea lui organică de a se compromite sau de a se adapta circumstanţelor – „inabilitatea sa de a se reconcilia cu condiţia unei lumi imperfecte şi la instituţiile umane” – după cum s-a exprimat Canon Meyrick – care l-a făcut în cele din urmă un campion al nădejdilor singuratice. El avea un trecut clasic solid – începând să studieze greaca de la şase ani (latină la cinci) şi care folosea Noul Testament grec la vârsta de nouă. Aceasta i-au oferit o pregătire mai timpurie la studiul său de mai târziu al estului creştin. Un absolvent de la colegiile Eton şi Magdalen, Oxford unde a fost primul în studiul clasicelor, Palmer a fost pentru câţiva ani tutor în limbii clasice în Oxford, ca şi membru al colegiului său. Interesul lui în est a început mai întâi printr-un contact cu un creştin nestorian care s-a întâmplat să viziteze Anglia (în 1837). În 1839, în timpul vizitei moştenitorului rus care a venit la Oxford, Palmer i-a prezentat un memorandum (aprobat de bătrânul Dr. Routh), sugerând că rusul ar trebui să fie trimis la Oxford şi să (locuiască în Magdalen) cu scopul de a examina doctrinele Bisericii Anglicane şi cerând protecţie în cazul vizitei sale eventuale în Rusia cu un scop similar. De fapt el a mers în Rusia un an mai târziu şi i s-a dat o scrisoare de introducere de la preşedintele colegiului Magdalen în ciuda tuturor obiecţiilor puternice ridicate de anumite persoane de la colegiu „împotriva faptului ca societatea să ofere încurajare ideii de comuniune cu

Biserica greacă *idolatră*". Destul de ciudat, cel care a ridicat obiecţia a mers la Roma anul următor (R. W. Sibthorp).[157] Scrisoarea a fost scrisă în latină pe pergament şi sigilată. Se afirma că Palmer avea să meargă în Rusia cu scopul de a studia doctrinele şi ritualurile Bisericii şi să înveţe rusă. A urmat mai apoi o clauză neaşteptată. „Mai departe, vă cer şi chiar vă jur în numele lui Hristos, Prea Sfinţiţi episcopi şi arhiepiscopi şi în special Sinodului ca el să fie examinat cu privire la ortodoxia credinţei lui şi dacă se descoperă în el tot ceea ce este necesar integrităţii credinţei mântuitoare şi adevărate, atunci să fie primit şi la împărtăşirea cu Sfântele Taine".

Palmer a fost instruit să se conformeze cu toate injuncţiile episcopiilor ruşi, în timp ce se afla în Rusia, fără să contrazică credinţa şi învăţătura Bisericii Britanice. Documentul a fost probabil compus de Palmer, dar Dr. Routh a fost de acord să fie trecut pe numele său, deşi a anticipat că cererea lui Palmer nu putea fi împlinită: „fiindcă din nefericire există o separaţie". Arhiepiscopul

157 *Notele lui Palmer,* p. 11 f. Despre Sibthorpe R. D. Middleton a se vedea R. D. Middleton, *Magdalen Studies,* S. P. C. K., Londra, 1936. Este interesant să ne amintim că editorii *Pomenirii creştine* deja în 1841 au prefaţat predica lui Filaret al Moscovei pe o metalitate creştină, pe care au publicat-o în traducere, cu o notă generală despre Biserica greacă având următorul conţinut. Biserica greacă a fost simultan mai bună şi mai rea decât Biserica Romei: mai bună fiindcă nu s-a dedicat formal nici unei inovaţii doctrinare obiecţionale, mai rea „fiind mult mai afundată în superstiţii şi carnalitate" şi prin urmare oferind mai puţină nădejde „care ar trebui aprinsă din nou în duhovnicie." Aşa era sentimentul general al gânditorilor bisericeşti" după care au concluzionat editorii: „ ne este teamă că avem mult prea multă întemeiere în adevăr" (iulie, 1841, p. 51). E. D. Clarke, un renumit om de ştiinţă şi călător din Cambridge care a adus din est celebrul „Codex Clarkianus" a lui Platon, care descria icoanele ca şi idoli: „miriade de picturi de idoli răspândite pretutindeni în Imperiu... aceasta permiţând fiecărui cititor o idee acurată a Rusiei. O tăbliţă ataşată textului şi reprezentând câteva icoane cu inscripţia: „idoli barbari ai Bisericii greceşti în Rusia." – *Călătorii în diferitele părţi ale Europei, Asiei şi Africii. Prima parte: Rusia, Tartaria şi Turcia,* Cambridge, 1810, p. 25 şi partea opusă p. 26.

Howley din Canterbury a respins să fie implicat în această aventură, deşi era interesat de rezultatele ei. Din câte era de aşteptat, nădejdea lui Palmer a fost fustrată. Pretenţia lui de a fi un membru al Bisericii catolice a fost primită cu uimire. Nu era, în cele din urmă, Biserica Angliei, un corp „protestant”? După cum se exprimă Newman, „ruşii nu-l vor crede împotriva întregii evidenţe engleze pe care au văzut-o la el mai înainte.”[158] În 1838 şi 1839 Palmer a scris (în latină) o Introducere la cele Treizeci şi şase de Articole, pe care s-a străduit să le interpreteze într-un înţeles catolic, anticipând ceea ce avea să facă Newman în celebrul Pamflet XC (publicat în februarie 1841), deşi Newman a citit eseul lui Palmer numai după ce a fost publicat al său. „Introducerea” lui Palmer a fost tipărită separat şi aparent un a avut o circulaţie largă. El a oferit-o autorităţilor ruseşti ca şi o bază pentru discuţii doctrinare. El a simţit că putea fi de acord cu doctrina orientală în toate aspectele esenţiale, cu excepţia învăţăturii despre purcederea Duhului Sfânt, asupra căreia el susţinea încă punctul de vedere occidental. Nu toate explicaţiile lui au fost mulţumitoare pentru ruşi. Ei erau interesaţi cu privire la o conformitate completă cu toate doctrinele şi nu ar fi fost „de acord” cu acele doctrine care au fost afirmate formal în perioada de dinainte de separaţia estului de vest. Principalul interlocutor al lui Palmer a fost preotul Vasile Koutenvich, capelanul general al Armatei şi al Marinei şi membru în Sfântul Sinod. El era gata să admită că diferenţele doctrinare între Bisericile Ortodoxă şi Anglicană, dacă erau interpretate cum se cuvine erau mici. Totuşi, în opinia lui Biserica Anglicană era o comuniune separată. Concepţia lui despre Biserică era mai mult sau mai puţin aceiaşi cu a mitropolitului Filaret. Biserica Ortodoxă a fost singura Biserică adevărată. Totuşi, „Hristos este centrul tuturor” şi viaţa creştină era posibilă în trupuri separate.

158 Scrisoare către Frederick Rogers (Lordul Blachford), citat de Maisie Ward, *Young Mr. Newman,* Sheed & Ward, New York, 1948, p. 379.

Pentru Palmer era *„amabilis sane sententia, sed perniciosisima doctrina”,* care un putea decât să încurajeze relativismul, indiferenţa şi chiar necredinţa. Pentru el nu era posibilă nicio „sfinţenie” reală în corpurile eretice sau sectariene. Mai mult, el nu putea egaliza Biserica Orientală cu cea Universală. În orice caz, ea un acţionează ca un Trup Universal şi era prea tolerantă. Pe de altă parte, ruşii au fost clătinaţi după cum a declarat Palmer, „la ideea că o Biserică vizibilă a fost făcută din trei comuniuni, diferite în doctrină şi ritualuri şi cel puţin două condamnând şi anatematizând pe alţii”. În opinia lui Palmer, teologii şi prelaţii ruşi un erau clari cu privire la definiţia Bisericii catolice vizibile, „ei fiind fie vag liberali sau îngust de greci”. Trebuie avut în vedre că atunci când Palmer a vizitat Rusia era o vreme a unei tranzacţii teologice sau a unei „lupte pentru teologie”. Printre teologi se găsea o mare varietate de opinii. Ei erau în căutarea unei noi sinteze teologice. Aceasta a fost o trăsătură comună în epocă, o reînnoire a căutării după declinul Iluminismului.[159]

S-a afirmat recent de un competent cărturar romano-catolic, că în anii ’40 nu a existat propriu-zis o teologie romano catolică edificatoare, ci numai un fel de apologetică.[160] Aceasta nu înseamnă că a existat confuzie doctrinară. În *„Notele”* sale Palmer oferă o imagine interesantă a Bisericii ruse. El s-a întâlnit acolo cu mulţi oameni cu care putea discuta probleme la fel ca şi acasă, la Oxford sau altundeva deşi comisionul său părea să se datoreze destul de bizar prietenilor lui ruşi. În cele din

159 A se vedea cartea mea, *Căile teologiei ruse,* cap. V, „Lupta pentru teologie,” p. 128-233.

160 Louis Bouyer, *Newman: Sa vie, Sa Spiritualité.* – Les Éditions du Cerf, Paris, 1952, p. 315: „vers les annés 1845, il faut dire qu’il n’y avait plus de théologie catholique. Le foi du charbonier, reposant sur des apologetiques deliraints ou des systematisation fantaisistes, c’est tout ce qu’on peut trouver sous ce nom.” Cf. R. Aubert, „le Potificat de Pie IX,” în *Hsitoire de l’Église,* ediţie de Fliche et Jarry, v. XXI, Bloud & Gay, Paris, 1952, ch. VIII, „Les sciences ecclésiatiques jusqu’au Coincile de Vatican,” p. 184.

urmă a avut un interviu cu mitropolitul Filaret. Acesta nu a putut accepta doctrina lui Palmer că unitatea Bisericii se putea păstra atunci când nu mai exista unitatea doctrinei. „Biserica trebuie să fie una în credinţă”, afirma Filaret. Distincţia între „dogme” esenţiale şi „opinii” secundare era precară şi greu de trasat. De fapt, invocarea sfinţilor, rugăciunea pentru cei plecaţi de aici, folosirea icoanelor erau atât esenţiale ortodocşilor cât şi pietere de poticnire, în acele vremuri chiar şi pentru romano-catolici. „Limba voastră”, i-a spus Filaret lui Palmer, „se potriveşte bine cu secolul al patrulea, dar este nepotrivită cu starea actuală a lumii…mai ales acum când există diviziuni”. A fost acelaşi lucru pe care Palmer i i-a spus la Oxford, Dr. Routh: „din nefericire există o separaţie”. Prin urmare ar fi fost imposibil să acţionezi ca şi când nu ar fi existat separaţii şi diviziuni. Mai mult, ar fi fost imposibil să acţionăm într-un fel anume înaintea problemei relaţiei între cele două Biserici, anglicană şi ortodoxă să fie aşezate într-o formă generală. Din nou, nu este clar în ce măsură Palmer putea fi privit ca şi un interpretator autentic al învăţăturii oficiale şi al poziţiei sale în Biserica Anglicană. De fapt el vorbea numai de un anumit curent în Biserică. Palmer a eşuat să obţină o scrisoare oficială de introducere de la Arhiepiscopul de Canterbury fiindcă scrisoarea nu se asocia cu interpretarea celor Treizeci şi şase de Articole care au fost elaborate de Palmer în teza sa latină.

Pe scurt, autorităţile ruseşti au refuzat să privească părtăşia lui Palmer în Biserica Angliei ca şi un motiv suficient pentru pretenţia unui statut comunicativ în Biserica Ortodoxă şi nu putea negocia reuniune cu un individ izolat, care nu avea credenţialele de la propria sa Biserică. Totuşi a fost o voinţă deplină din partea părţii ruseşti să inaugureze un anumit fel de negocieri. Palmer a vizitat Rusia din nou în 1842 şi de această dată a avut o recomandare episcopală pe care a obţinut-o de la episcopul M. H. T. Luscombe, care locuia în Paris ca şi supraveghetor al capelelor anglicane de pe continent. El un avea niciun titlu şi un putea fi privit ca şi un episcop

diocezan. A fost sfinţit de episcopii scoţieni, dar chiar şi Biserica anglicană din Scoţia nu îl privea ca şi un membru obişnuit la episcopatului scoţian. A mai existat o altă complicaţie accidentală. Palmer a fost foarte supărat că o doamnă rusă a fost primită în Biserica Angliei. Îi contrazicea teoria sa. Anglicanii un trebuiau să convertească ortodocşii, dar îi puteau primii la împărtăşanie – tocmai prin faptul că ei erau ortodocşi. Palmer a reuşit în a impune această interpretare asupra episcopului Luscombe, dar a eşuat să o convingă pe doamnă. În cele din urmă a decis să ofere cazul episcopiilor Bisericii Episcopale scoţiene. Sinodul episcopal a renunţat încă odată să negocieze în termenii lui Palmer, dar a primit cu bucurie dorinţa de a intra în comuniune cu Biserica Ortodoxă. Identitatea crezului a fost accentuată ca şi o prerechizită indispensabilă a comuniunii şi s-a făcut referire la răspunsul oferit de Patriarhii orientali non-jurorilor în 1723. Palmer a persistat şi a prezentat o nouă cerere Sinodului cerând să fie numit un mărturisitor ca să examineze crezurile şi să îi arate erorile. Părintele Kouninevich a fost numit şi a făcut clar că după părerea sa anumite articole din cele Treizeci şi nouă nu erau evident în deplin acord cu doctrina ortodoxă. Palmer, pe de altă parte şi-a oferit propria explicaţie conciliatorie lui Luscombe, sub sponsorizarea căruia Palmer a venit în Rusia, interpretând toate acestea într-un fel destul de neortodox în recent publicata sa carte: *Biserica Romei Comparată cu Biblia, Părinţii Bisericii şi Biserica Angliei* (1839).

Palmer a rămas uimit când Biserica Angliei s-a separat de Biserica Răsăritului. Răspunsul a fost – în 1054. Palmer era gata să anatematizeze majoritatea punctelor indicate de Părintele Kouninevich, dar a persistat în negarea că ele puteau fi găsite explicit şi implicit în articole. El trebuia să dovedească faptul că presupunerea sa v-a fi girată de Biserică. Primul lucru care l-a făcut Palmer a fost să adune evidenţe „de la autorităţile scoţiene şi anglicane”, care să arate conformitatea cu doctrina

ortodoxă. Pentru acest motiv Palmer a republicat, în 1846, traducerea lui Blackmore a „Marelui catehism rus” (de Filaret; traducerea engleză a fost publicată mai întâi în 1845, Aberdeen, sub titlul de *Doctrina Bisericii Ruse,* cu o introducere valabilă), cu propriul lui apendix: „constând în note pentru catehismul care v-a urma, cu extrageri din documentele publice ale Bisericilor scoţiene şi anglicane şi din scrierile celor mai buni teologi; cu scopul de a arăta că există o comunitate anglicană în general şi mai proeminent şi particular Biserica Scoţiană, un element de Ortodoxie, capabil, printr-un act sinodal de a declara unitate şi identitate cu Biserica Catolică Orientală”. Titlul cărţii era: *O armonie a Doctrinei Anigicane cu Doctrina Bisericii Apotolice şi Catolice a Estului...* (Aberdeen, A. Brown & Co., 1846; un este dat numele autorului). O versiune greacă a cărţii a fost publicată de Palmer în Atena 1851. Dedicaţia de pe carte a fost frazată: „Prea Cucernicului Primus şi Episcopiilor, Clericilor şi laicilor în general ai Bisericii scoţiene… ca fiind unicul reprezentativ existent al rămăşiţei catolice care în domnia lui Petru cel Dintâi a păstrat o corespondenţă cu Patriarhii estici şi cu Sinodul rus” – această frazare a fost semnificativă. A fost o trădare a sfielii autorului în Biserica Angliei. A trădat şi dependenţa sa faţă de non-jurori.

Palmer mai spera încă. Întotdeauna în Biserica Angliei a existat un partid sau „o şcoală catolică”, dimpreună cu cea puritană. Era imposibil să nădăjduim că această şcoală avea să domine şi să reuşească în curăţia „aluatului rămas de la calvinism?” Atunci comuniunea cu estul ar fi fost redeschisă anglicanilor. În opinia lui Palmer, Biserica Scoţiei era foarte calificată pentru conducere în sârguinţele ei. Ea nu s-a pogorât la nivelul Bisericii anglicane, care a fost depăşită de autoritatea civilă. Dacă nu a existat o „neînţelegere actuală” între doctrinele anglicane şi cele estice, a devenit posibil să dovedim la fiecare punct că realmente a existat „o doctrină anglicană similară cu cea estică”. Aceasta ar fi putut devenii „doctrina formală” a Bisericii. Palmer a cerut „Catehismul

rus" pentru a fi luat în consideraţie de Biserica Scoţiei ca şi document, „care putea fi folosit şi citit nu numai ca şi un document estic sau rus, ci ca şi documentul nostru". Dacă această doctrină sănătoasă pe care o susţinea Palmer era susţinută de mulţi învăţători şi conducători ai Bisericii Anglicane (în special scoţiene), fiind afirmată sinodic în numele întregii Biserici, atunci comuniunea cu estul ar fi fost păstrată. Pe baza acestei convingeri Palmer a făcut „apelul" său formal către Biserica scoţiană, mai întâi prezbiterilor episcopiilor unite ale Sfântului Andrei, „Dunkell şi Dumblane" şi în cele din urmă către Sinodul episcopal.

Apelul său a inclus două puncte: dreptul la „împărtăşire pasivă" în alte trupuri catolice şi interpretarea ortodoxă a articolelor. Bineînţeles că era destul de nerealist în a aştepta ca episcopii scoţieni să primească propunerea lui Palmer care includea o dezaprobare a curentului anglican prezent de gândire şi care putea rupe Comuniunea anglicană. Este semnificativ că „apelul" lui Palmer a fost primit favorabil în Episcopiile Sfântului Andrei şi putea fi publicat cu un „avertisment" de episcopul P. Torry (*quoad* importanţa subiectului). Exista un trup considerabil de acord în spatele lui Palmer. Cărţile lui au fost primite cu căldură de oameni ca J. M. Neal. În opinia acestuia din urmă a fost „o carte foarte remarcabilă" şi el a regretat că un i s-a acordat multă importanţă. „V-a sta probabil, în istoria viitoare a Bisericilor, ca şi cel mai remarcabil eveniment care a avut loc de la dezmembrarea non-jurorilor."[161] Apelul lui Palmer a fost respins de episcopi. Acest lucru la şocat. Pentru o perioadă de timp a fost dezorientat şi apoi a decis să fie primit în Biserica ortodoxă, devenindu-i destul de clar că ea a păstrat cu credincioşie doctrina apostolică adevărată. El mai avea încă anumite scrupule. În legătură cu aceasta noua lui carte a fost de o importanţă majoră: *Dizertaţii despre subiectul care stă în legătură cu Comuniunea*

161 J. M. Neale, *Viaţa şi vremurile lui Patrick Torry, D. D.,* 1856, p. 224.

ortodoxă şi catolicăorientală” (Londra, 1853; cf. versiunii greceşti, Atena, 1852). O dificultate neaşteptată i-a pus planurile în confuzie. Botezul său a fost contestat de greci, în timp ce în Rusia a fost recunoscut formal ca şi fiind valid. El nu se putea reconcilia cu o astfel de disensiune flagrantă din aceiaşi Comuniune asupra problemelor de importanţă primară. Pe de altă parte, nu putea continua afară din comuniunea vizibilă a Bisericii catolice. În cele din urmă, el s-a alăturat Bisericii Romei. El a făcut clar faptul că acest lucru a fost un act de ascultare şi judecăţii lui private el a consemnat că se supunea mai mult teologiei greceşti decât celei latine, chiar şi în punctele controversate dintre Roma şi est, incluzând înseşi doctrina Bisericii. Chiar şi după „convertirea” lui el a fost profund interesat de Biserica Ortodoxă. A petrecut ani lucrând la o carte monumentală despre patriarhul Nikon, care a fost publicată în cele din urmă în şase volume: *Patriarhul şi Ţarul* (Londra, 1871-1876). Aici s-a confruntat cu o problemă generală care a fost sugerată deja de experienţa lui anglicană: relaţia dintre Biserică şi Stat. A fost un puternic apărător al supremaţiei şi independenţei Bisericii.[162]

162 *Notele unei vizite* a lui Palmer (deja citate): *Un apel la episcopii şi clericii scoţieni şi în general Bisericii şi comuniunii ei,* Edinburg, 1849 (publicată fără numele autorului; oferă toată povestea negocierilor lui Palmer în Rusia până la ultima publicaţie), Roundel Palmer, Eari Selborne, *Pomeniri,* Partea I, Famile şi personale, 1766-1865, vol. I & II, Londra, 1869; Partea II, Personale şi politice, v. I, 1898 (de un frate a lui W. Palmer); *Rusia şi Biserica Engleză,* Fortunatov, „Reminiscenţele lui W. Palmer,” în *Doukhovnaia Beseda,* 1867 (în rusă; conţine nişte scrisori nepublicate ale lui Palmer); A. Mouraviev, „Profession de foi de Palmer,” în *Question religeuse d’Orient et d’Occident,* v. III, Paris; Frederick Meyrick, *Amintiri din viaţa de la Oxford şi experienţele în Italia, Grecia, Turcia, Germania, Spania şi din alte locuri,* New York, 1905, p. 79 f. (M. a mers cu Palmer în Grecia); R. D. Middleton, *Studiile Magdalene,* capitolul despre Palmer, pp. 99-114; cf. Shaw, *primii tractarieni,* cap. despre episodul lui Palmer, p. 150-176 (a se vedea bibliografia); Bolşacov, op. cit. 77 ff (incompletă); S. Tyszkiewicz, S. J., „Un episod al mişcării de la Oxford: misiunea lui William Palmer,” în *Studii,* v. 136, 1913. este forate probabil că un rezumat al *Istoriei Bisericii Rusiei* a lui Mouravieff (tradus de

VI

Conversaţiile cu autorităţile ecclesiale ruse au fost centrate în special pe acele puncte particulare în care dezacordurile erau presupuse că există între cele două Biserici. Tocmai aceste două puncte pe care el le-a acoperit încă odată în *Dizertaţii.* El a avut ocazia să discute doctrina primară a Bisericii şi impactul ei asupra problemei unităţii creştine cu un om care nu a avut nicio poziţie oficială în Biserica rusă, dar în anii care au urmat avea să exercite o influenţă enormă asupra căilor teologiei ruseşti: A. S. Homiakov, care era laic. Homiakov a voit să re-afirme tradiţia ortodoxă într-un nou idiom, care să fie concomitent modern şi tradiţional, în conformitate cu învăţăturile Părinţilor şi cu experienţa continuă a Bisericii celei vii. El a voit să elibereze teologia rusă, mai întâi de toate din captivitatea scolasticismului rus, care a fost cultivat vreme îndestulată în şcoli. În conformitate, el a început cu doctrina Bisericii. Numai în acest moment a reuşit să îşi formuleze crezul său, într-un scurt pamflet dar aproape „catehetic: ”„Biserica este una.”[163] El oferă definiţii, dar descrie o taină. Biserica este pentru el o unitate a harului lui Dumnezeu, trăind într-o multitudine de creaturi raţionale, plecându-se voit în faţa harului”. Taina este exprimată în Biserica „vizibilă”, istorică. „O singură Biserică a fost pentru Homiakov identică cu

---

Blackmore, Oxford, 1842) în *Pomenirea creştină,* Octombrie, 1845, p. 241-331 a fost de Palmer: episodul lui Nicon a fost semnalat şi discutat pe larg. În orice caz, putea fi scris numai de o persoană familiarizată destul de bine cu subiectul.

163 Publicat mai întâi în 1864, în rusă, în *Pravoslavnoe Obozrenie* [*Sumarul ortodox*] şi din nou în al doilea volum al *Lucrărilor* lui Homiakov, Praga, 1867. Traducere engleză (de o persoană necunoscută), Bruxelles, 1864; o altă traducere de W. J. Birkbeck în *Rusia şi Biserica mamă,* p. 192 ff. Ediţie nouă, S. P. C. K., 1948. ar trebui menţionate două tradiţii germane: de Baroness v. Rahden, Berlin, 1870 şi antologia, *Oestliches Christentum,* ed. de Hans Ehrenberg şi N. Bubnoff, v. II, München, 1923.

Biserica Ortodoxă". Nu a fost numai una din multe „comunităţi" existente, ci tocmai Biserica. „Comunităţile occidentale", în viziunea sa nu aparţineau Bisericii, fiind de fapt „schisme". Comuniunea de fapt a fost ruptă. A existat o diviziune nu numai pe plan istoric, ci în înseşi ontologia vieţii creştine. Evident mai existau anumite legături, dar ele erau într-un astfel de mod făcute în care nicio analiză teologică nu ar putea să le cuprindă. Adică relaţia cu Biserica. Mai existau anumite legături, dar ele erau de o aşa natură că nicio analiză teologică un le putea cuprinde: adică, relaţia cu „Biserica una", alte comuniuni erau legate de ea prin legături pe care Dumnezeu nu a voit să le descopere". Teologii se puteau lupta numai cu problema schismei: Biserica şi „comuniunile"[164] [separate] a căror legături „Dumnezeu nu a voit să i le descopere".

Biserica de pe pământ nu poate face o judecată ultimă asupra celor care nu aparţin „ţarcului" ei. Este imposibil să afirmăm în ce măsură erorile lipsesc indivizii de mântuire. Adevărata problemă aparţine identităţii Bisericii. Ceea ce este esenţial aici, este mai întâi de toate „o armonie completă sau o unitate deplină a doctrinei". Pentru Homiakov nu a fost numai un acord, ci o unanimitate, o „viaţă comună" în Adevărul Catolic. „Unirile" sunt imposibile în Biserica Ortodoxă; este posibilă numai „unitatea". Această „unitate" a fost ruptă: Occidentul s-a sperat de unitate, a acţionat ca şi o entitate separată. A fost o violare a iubirii creştine, o substituţie a particularului pentru universal. Unitatea poate fi restaurată numai de cei care au mers pe calea lor, în loc să rămână pe calea pe care au pornit la început. Este tocmai opusul la ceea ce susţine Palmer. Astfel discuţia a fost adusă imediat în centru. „Biserica un poate fi o armonie a discordiilor; nu poate fi o sumă numerică de ortodocşi, latini şi protestanţi. Biserica nu este nimic dacă nu este o armonie desăvârşită lăuntric de crezuri şi o armonie

164 A se vedea Homiakov: *L'Église Latine et protestantism au point de vue de l'Église d'Orient,* Laussane et Vevey, 1872, – câteva articole, scrise în franceză de autor şi publicate original în diferite periodice.

externă de expresie”. Homiakov credea că „tainele pot fi săvârşite numai în trupul Bisericii” şi nu se putea separa de acea „unitate” în credinţă şi har care a fost după interpretarea sa fiinţa Bisericii. Nu conta în ce fel Biserica Ortodoxă primea pe cei care se decideau să o urmeze. Ritualurile puteau varia, dar în orice caz, o „renovare” a riturilor conferită afară din Biserica Ortodoxă „a fost virtual conţinută în ritualul sau în faptul reconcilierii”.

Acest lucru a fost afirmat înainte ca Palmer să se confrunte cu faptul practicilor divergente în problema reconcilierii din propriul său caz. Când a avut loc, Homiakov şi-a exprimat dezacordul cu practica greacă, dar nu a exagerat importanţa diferenţei. În orice caz, pentru el trebuia să fie un anumit fel de primă încorporare în Biserică. În acest moment el s-a depărtat nu de practica curentă, ci de învăţătura Bisericii Ortodoxe ruse şi a fost mai aproape de interpretarea greacă, deşi nu a menţionat conceptul de *„oeconomia”.* Probabil că a voit să se desolidarizeze de doctrina romană curentă (care merge înapoi la Augustin), care ar fi permis sub anumite circumstanţe şi sub anumit condiţii, existenţa tainelor ca „valide” afară de limitele vizibile şi canonice ale Bisericii (romane). Din punctul său de vedere era un legalism pur. Pentru Homiakov, Biserica era reală tocmai ca şi o comuniune actuală în Adevăr şi har, aparţinând separat una alteia. Cei care nu se împărtăşesc în această comuniune nu sunt în Biserică. Realitatea Bisericii este indivizibilă. În acest moment primul editor al scrisorilor lui Homiakov către Palmer (în rusă), Părintele Alexander M. Ivanţov-Platonov (Profesor de Istoria Bisericii la universitatea din Moscova) a găsit de cuviinţă să adauge o notă de subsol critică. Pe de-a întregul, el s-a împărtăşit de interpretarea lui Homiakov dată Bisericii, dar el nu era pregătit să nege importanţa harului sacramental în comuniunile separate. Ivanţov şi-a terminat studiile la Academia din Moscova şi a fost probabil influenţat de ideile lui Filaret. A existat o indiferenţă evidentă între cele două interpretări: concepţia lui Filaret a fost mai largă şi

mai comprehensivă: a lui Homiakov a fost mai precaută şi rezervată. Ambele interpretări încă co-există în Biserica Ortodoxă, cu diferite rezultate în modul de abordare faţă de principala problemă ecumenică.[165]

VII

Modul de abordare a lui Palmer faţă de Biserica rusă a fost o mişcare privată şi personală. Totuşi nu a eşuat în a ridica interes în Biserica anglicană şi între ruşi. La prima plecare din Rusia în 1842 i s-a spus de către procuratorul şef al Sfântului Sinod, Contele Pratassov că trebuia numit un nou capelan al Bisericii ruse în Londra care ar fi putut învăţa limba şi să slujească anglicanismul. Era tocmai ceea ce voia Palmer. În conformitate Reverendul Eugen Popoff, un absolvent de la Academia Teologică din Sank Petersburg a fost transferat în anul următor din Copenhaga în Londra unde a slujit mai mulţi ani, până la moartea sa survenită în 1875. Părintele Popov obişnuia să trimită rapoarte periodice la Sfântul Sinod cu privire la treburile ecclesiale din Anglia şi a stabilit legături strânse cu liderii bisericeşti din această ţară, inclusiv Pusey şi Newman. Din nefericire aceste raporturi au fost publicate numai parţial, la mulţi ani după moartea autorului şi numai

165 Scrisorile lui Homikov către Palmer au fost publicate mai întâi în rusă, în *Pravoslavnoe Obozrenie,* 1896, cu note de A. M. Ivanţov Platonov. Textul deplin din engleză în Birkbeck, *Rusia şi Biserica engleză,* Londra, 1895 şi în rusă în *Colecţia lucrărilor lui Homiakov,* v. II, ediţia a patra , Moscova, 1900. Eseul său despre Biserică, „Biserica este una," publicat mai întâi în rusă în *Pravoslavnoe Obozrenie,* 1864 şi din nou în *lucrările colectate*, v. II, Praga, 1867. Traducere engleză în Birkbeck, cap. XXIII; o traducere mai timpurie – de un autor necunoscut – Bruxelles, 1864, există o nouă ediţie, S. P. C. K., 1948. Două traduceri germane trebuie menţionate: de Baronesse v. Rahden, Berlin, 1870 şi în antologie, *„Oestliches Christentum,"* ediţie de Hans Ehrenberg und N. vs. Bubnoff, v. II, München, 1923. Articolele lui Homiakov despre comuniunile occidentale, scrise în franceză şi publicate în diferite periodice au fost republicate sub titlul: *L'Église Latine et Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient,* Lausane et very, 1872. Despre Homiakov a se vedea literatura oferită în nr. 24.

în rusă. Părintele Popov a avut speranţe mai înainte, dar şi-a schimbat atitudinea în anii mai târzii.[166]

S-au stabilit nişte legături între Moscova şi Oxford şi profesorii deşi studenţii de teologie din Moscova au obişnuit să colecţioneze manuscrise greceşti ale Părinţilor pentru *Biblioteca Părinţilor*. Cărţile pe care Palmer le-a cumpărat din Rusia şi le-a prezentat Academiei în Sank Petersburg au fost folosite. Unul dintre studenţi a fost sfătuit să-şi scrie teza de master despre anglicanism comparat cu Ortodoxia, aparent pe baza materialelor oferite de Palmer.[167] În ambele ţări, în Rusia şi în Anglia existau grupuri interesate serios în *apropierea* Bisericilor respective. John Mason Neale prin studiile şi traducerile lui istorice a textelor liturgice estice a făcut mai mult decât oricine pentru dezvoltarea ideii lui.

În 1851, sub impresia celebrului caz Gorham, a avul loc o încercare de a apropia Biserica Rusiei cu scopul de a asigura recunoaşterea unui grup de anglicani care voiau să se despartă de Biserica Stabilită. Pentru acest scop au circulat un anumit număr de pamflete şi s-a voit prezentarea unui „Memoriu" către Sfântul Sinod al Rusiei. Iniţiativa se pare că a fost luată de cineva din Scoţia. Deşi un a fost o „mişcare ecumenică" în sensul propriu, anumite puncte din text au avut o mare importanţă. Bazele reuniunii trebuiau să includă recunoaşterea celor şapte Sinoade Ecumenice, catehismul rus ca şi o schiţă a doctrinei şi respingerea înclinaţilor luterane sau calvine. S-a aşteptat ca legătura cu Biserica rusă să fie temporară.

166 „Scrisorile" lui E. J. Popov despre mişcările religioase în Anglia sunt publicate de L. Brodsky în *Kirsitsnskoe Chtenie* [Lectura creştină], 1904, aprilie, mai iunie şi 1905 şi iunie, iulie septembrie (ele acopereau perioada din 1842 până în 1862); cf. „Materiale despre problema Bisericii anglicane,2 constând în note şi scrieri de Părintele Popov şi Părintele Iosif Vassiliev (capelanul rus în Paris), 1863-1865, în acelaşi magazin, 1897, iulie şi august, Părintele Popov fost asociat cu J. M. Neale.

167 Studentul a devenit mai târziu capelanul rus din Stuttgart, Părintele J. J. Bazarov; a se vedea „Memoriile" lui, în *Russkaja Starina* [Bătrâneţea rusă], 1901, februarie, p. 300-301.

Riturile şi formele devoţionale trebuiau păstrate şi să fie folosită limba engleză. Sinodului i s-a cerut să investigheze problema ordinelor anglicane şi în cazul unei decizii pozitive (care era de aşteptat), să confirme clericii respectivi în comisiile lor pastorale. Este dificil să promotorii schemei. Au fost numai câţiva. A fost o încercare, din parte acelor a căror încredere în Biserica rusă a fost clătinată de decizia cazului Gorham, pentru a găsii o soluţie obiecţiei lor conştiinţioase într-o manieră mai puţin radicală decât o „întrerupere" faţă de ascultarea romană. Schema a eşuat şi nu este sigur dacă „Memoriul" a fost prezentat. În orice caz, aceasta fost o dovadă de interes crescând, în anumite cercuri, pentru o legătură mai intimă cu estul ortodox.[168]

„Asociaţia pentru promovarea unităţii Creştinismului" a fost întemeiată în 1857, cu scopul de a unii „într-o legătură de rugăciune neîncetată" romano catolicii, grecii şi anglicanii. Mulţimea membrilor a fost impresionantă şi au fost şi ceva ortodocşi incluşi în ea. Toată schema a căzut însă în 1869, după interzicerea formală a participării de către Roma. Un eseu ortodox, „scris de un preot al episcopiei Constantinopolului" a fost inclus în volumul publicat în legătură cu această aventură, de Rev. F. G. Lee, D.C.L. cu o introducere de Pusey.[169] Înfrângerea Rusiei în războiul Crimeii un putea să calmeze intercursul ei ecclesial cu anglicanii. Totuşi, „Asociaţia Bisericii Orientale" a fost creată în 1863 prin iniţiativa lui John Mason Neale şi doi preoţi ortodocşi au fost pe lista

168 Povestea din text este spusă pe baza scrisorilor părintelui Eugen către procuratorul şef al Sinodului, contele Pratassov, *Kirsitianskoe Chtenie,* 1904, mai şi iunie. Câteva tratate despre unitatea creştină au fost publicate în 1849 şi 1855; a se vedea *Reuniunea cu Biserica estică: câteva cuvinte în apărarea memorialului adresat sinodului rus,* Londra, 1851 (ediţie privată; nu este disponibilă autorului).

169 „Adevărata bază pentru reuniune," *Eseuri despre reunirea creştinătăţii,* de către membrii comunităţilor romano-catolice, ortodoxe şi anglicane, editat de Rev. F. G. Lee, D. C. L., Londra, 1867, p. 290-296. Editorul a fost asistat de un laic şi de un preot oriental în pregătirea acestei afirmaţii pentru presă."

comitetului încă de la început: Părintele Popov şi arhimandritul grec Constatine Stratoulias. Principalii membrii conducători anglicani erau: Neale, George Williams şi H. P. Liddon. Pusey, după cum spune Liddon „a fost foarte interesat de întemeierea Asociaţiei E. C.”[170] William a fost foarte interesat de această aventură. El a petrecut câţiva ani în Ierusalim, ca şi capelanul episcopului anglican de acolo. Binecunoscuta lui carte despre non-jurori în legăturile lor cu orientul, în care au fost publicate toate documentele cu privire la acest episod al relaţiilor ecumenice a fost publicat în (în engleză) pentru prima dată, fiind fără îndoială legat de noua însărcinare ecumenică.[171] Neale un a avut niciodată ocazia de a vizita ţările estice. Liddon a mers în Rusia în 1867 (cu C. L. Dodson, „Lewis Caroll”) şi a avut în interviu cu Filaret (imediat după moartea acestuia în acelaşi an) şi a fost adânc impresionat de tot ceea ce a văzut în Rusia. Un „simţ al prezenţei lui Dumnezeu – a supranaturalului – mi se pare că penetrează viaţa Rusiei mai complet decât orice altă naţiune occidentală.”[172] Primatul Bisericii Episcopale în Scoţia, Robert Eden, episcop de Moray, Ross şi Caithness, a vizitat Rusia în 1866 şi a avut o conversaţie cu mitropolitul Filaret. Interesul său a fost numai cu „intercomuniunea” după cum a fost ea distinsă sau chiar opusă la „reuniune”. Era vechea idee că Biserica una încă continuă în „comuniunile” divizate. Ar trebui să existe o restaurare a acelei „intercomuniuni” care a existat între membrii Bisericilor independente încă din primele zile ale

170 Liddon, *Viaţa lui Pusey,* v. IV, p. 134, n. 3.

171 A se vedea W. R. Churton, „Reveredul George Williams şi partea sa în reuniunea Mişcării,” în *Revue Internaţionale de Théologie,* 1895, v. II, 3 şi 4, p. 538-552 şi 690-702. careta lui Williams a apărut în 1868.

172 John Octavius Johnson, *Viaţa şi scrierile lui Henry Parry Liddon,* Londra 1904, p. 100 f. Către W. Bright el a scris despre slujbe: „se simţea peste tot o aromă a secolului al patrulea.” Noul Testament a avut o circulaţie largă între oameni. Interesul în *apropiere* a fost stimulat de înţelegerea faptului că credinţa slăbea peste tot în Europa. Trebuie luat în evidenţă că Filaret în discuţia cu Liddon a criticat puternic eseul lui Newman despre „Dezvoltare.”

creştinismului". Nu se mai sconta nimic altceva.[173] Trebuie accentuat că interesul estului a fost legat în mod clar cu o poziţie defensivă cu privire la Roma, care era destul de naturală în zilele în care Biserica Romană, re-stabilită destul de recent în Anglia făcea un progres stabil. Primul stimul pentru acest interes reînnoit şi renăscut în est a venit din Statele Unite. Iniţiativa în negocieri a fost luată de anumiţi membrii ai Bisericii episcopale protestante în SUA.

VIII

Dobândirea Alascăi şi a insulelor Aleuite de la Rusia de către Statele Unite şi transferul scaunului episcopal de la Stika la San Francisco (în 1861) a adus Biserica Anglicană din Statele Unite în legătură directă cu Biserica Rusiei. Este curios să aflăm că, atunci când în mijlocul secolului, în legătura cu goana după aur din California, când un număr considerabil de anglicani s-au stabilit acolo, s-a ridicat problema dacă ei nu ar putea face apel către episcopul rus de acolo, decât în locul unor episcopi anglicani uitaţi de lume în statele estice, pentru ajutor şi autoritate şi să se numească astfel Biserica din California. Se pare că a fost numai o idee trecătoare pentru câţiva clerici şi nu a fost întreprinsă nicio acţiune în acest sens. O episcopie anglicană obişnuită a fost stabilit în 1857.[174] Pe

173 A se vedea prefaţa lui Eden la traducerea engleză a *Românismului în Rusia* de D. Tolstoi, Londra, 1874, v. I, p. viii-ix; de asemenea, R. Eden *Impresii despre o vizită recentă în Rusia. O scrisoare despre comuniunea cu Biserica ortodoxă orientală,* Londra, 1867.

174 Dr. J. L. Ver Mehr, Rectorul primei parohii episcopale organizate din San Francisco, Grace Church (1850-1853), relatează în *Autobiografia* sa următoarea conversaţie cu un alt slujitor anglican din împrejurimi, Reveredul Flavel S. Mines: „Biserica Ruso-greacă," spune el, „este probabil mai aproape de adevărata organizare a Bisericii catolice decât oricare alta. Cum se obţine o episcopie de la ei? … în orice caz, se cuvine să chemăm o convenţie că există un cler şi o laitate responsabilă în California şi se cuvine să o *organizăm*. Putem chema un episcop, fie din est, fie din vest." Citat din William Stevens

de altă parte, alţii au văzut noua situaţie cu înţelegere. La Convenţia Generală a Bisericii Episcopale din 1862, unul dintre reprezentanţi, Dr. Thrall, a ridicat întrebarea. Ruşii din vest nu aveau organizată nicio episcopie în acel moment. Stabilirea prospectivă a unei episcopii ortodoxe ar fi putut aduce cele două Biserici în conflict, cu privire la jurisdicţie. Părea că este de dorit să se nominalizeze un comitet special de corespondenţă şi cercetare, de a prezenta autorităţilor ortodoxe pretenţia Bisericii Protestante Episcopale de a fi o parte din Biserica Universală şi prin urmare calificaţi să aibă de grijă de ruşii din aria Pacificului. În timp ce Casa Deputaţilor era pregătită să adopte această propunere, Casa Episcopiilor a schimbat termenii de referinţă. S-a numit o comisie cu o autoritate limitată: „a lua în considerare avantajele comunicării cu Biserica Greco-rusă, a aduna informaţii despre subiect” şi de a raporta la următoarea Convenţie Generală. O rezoluţie a acestui efect a trecut cu o majoritate de voturi (11 împotriva la 8). Evident, a existat o anumită siguranţă cu privire la nepotrivirea timpului aventurii.[175] Această comisie a fost cunoscută ca şi „comitetul ruso-grec”.

Decizia convenţiei americane a fost urmată imediat de câţiva paşi făcuţi de Anglia. Se pare că principalii promotori ai cauzei au fost Rev. John Freeman Young în America (mai târziu episcop de Florida) şi George Williams

---

Perry, Episcop de Iowa, *Istoria Bisericii episcopale americane 1587-1883,* v. II, Boston, 1885, p. 314, n. 2. După cum a afirmat primul episcop de California, „întemeietorii primari ai Bisericii pe această coastă nu au avut nici un interes în a se unii cu Biserica Universală din est.” Ei au voit o Biserică în California. S-a ţinut o convenţie în 1850 şi episcopul Horaţio Southgate, prim misionar în Levant a fost invitat de a devenii episcop. El a respins oferta şi până în 1853 a fost episcop misionar numit de Convenţia generală (de a devenii un diocezan obişnuit în 1857). Citat de Perry, 314 şi 315. Cf. *O schiţă a Bisericii episcopale,* de Rev. Frank E. Wilson, D.D., Episcop de Eau Claire, 1929-1944. revizuită de Prea Cucernicul Părinte R. Hardy, Jr., Ph.D.; Morehouse-Gorham Co., New York, 1949, p. 46.

175 *Jurnalul acţiunilor episcopiilor, clericii şi laicii P.E.C. în SUA.,* 1862, p. 100 f., 161 f.

în Anglia. Formarea „Asociaţiei Bisericile estice” a fost legată probabil de asemenea de iniţiativa americană. În orice caz, în 1863 a fost prezentată o petiţie Camerei de Sus a Convocării în Canterbury, cerându-i arhiepiscopului să numească un comitet care putea comunica cu „Comitetul ruso-grec” în America cu privire la problema intercomuniunii. Cererea a fost prezentată Camerei de episcopul de Oxford (Samuel Wilberforce) şi a fost adoptată o moţiune corespunzătoare. Comitetul rus nu a fost autorizat să intre în intercurs direct cu autorităţile Bisericii Orientale ci numai a păstrat legătura cu americanii. Delegaţii americani s-au oprit în Anglia în drumul lor către est (Dr. Young şi Onorabilul Ruggles) şi au avut convorbiri cu britanicii. S-au ţinut nişte consultaţii cu experţii ruşi, Părintele Popov şi Părintele Vassiliev (capelanul rus din Paris, care a fost invitat tocmai pentru acest scop). Problema din discuţie a fost cea a intercomuniunii, recunoaşterea mutuală a ambelor Biserici, inclusiv recunoaşterea ordinelor anglicane de ortodocşi. Sentimentul general a fost că Biserica Anglicană din America era mai bine echipată pentru scop, exista mai mult acord lăuntric (a fost probabil o exagerare în estimări, după cum Biserica a fost implicată într-o dezbatere lăuntrică cu principiile tractăriene), mai multă flexibilitate şi mai puţină inhibiţie din cauza obligaţilor istorice. Prin urmare se puteau face mai uşor acele ajustări (sau concesii) care puteau fi cerute de ortodocşi. Situaţia din Anglia era înrăutăţită şi episcopii trebuiau să dea dovadă de mare grijă. Era clar că Biserica Orientală era incapabilă să intre în orice fel de comuniune formală cu anglicanii numai dacă se făceau anumite schimbări în formularele anglicane. Biserica din Anglia cu greu putea face aceste lucruri. Din partea americanilor se aştepta să se meargă înainte şi să se creeze un precedent.[176] Dr. Young a vizitat Rusia în 1864 şi a fost primit de mitropoliţii

176 A se vedea „Raportul Comitetului ruso-grec” în *Jurnalul activităţilor 1865* (Boston, 1865), apendice D, p. 325-342; cf. scrisorile lui Popov în *Kristianskoe Chtenie,* august 1897.

de Sank Petersburg (Isidor) şi Moscova. A vizitat şi Academia Ecclesiatică din Moscova (în mănăstirea Sfântului Serghei), având acolo o discuţie teologică despre problema reuniunii. El a adus cu sine scrisorile obligatorii de la câţiva episcopi din America. Sinodul rus nu era pregătit să mai facă alţii paşi, dar a recomandat să se mai studieze mai departe natura informală. Filaret a fost dispus favorabil, dar a anticipat neînţelegerile dintre laici; episcopii şi membrii mai educaţi ar fi înţeles problema, (dar după cum a înregistrat Young cuvintele) „dificultatea v-a fi cu poporul". A fost o remarcă pertitentă: în opinia lui Filaret, evident, „reuniunea", sau *apropierea* putea fi acţionată numai de un act al ierarhiei, dar presupunea şi trupul credincioşilor. El a avut nişte îndoieli cu privire la validitatea ordinelor anglicane (Sfinţirea lui Parker etc). În cele din urmă a sugerat cinci puncte pentru studiu mai detaliat: (1) Cele Treizeci şi nouă de articole şi poziţia lor doctrinară; (2), clauza *Flioque* şi locul ei în crez; (3) succesiunea apostolică; (4) Sfânta Tradiţie şi (5) doctrina Tainelor în special doctrina euharistică.

S-a sugerat că un schimb de *memorandumuri* trebuia aranjat între comisiile ruse şi cele anglicane. Dr. Stubbs a fost invitat să prezinte o afirmaţie despre problema succesiunii, John M. Neale despre clauza *Filioque* etc. În acelaşi timp au fost accentuate interesele comune între America şi aria Pacificului, inclusiv sârguinţele misionare ale ambelor naţiuni. În acest moment delegaţii americani au favorizat un plan de a stabilit o episcopie rusă în San Francisco şi o parohie rusă în New York (aceasta a fost deschisă în 1870 şi închisă în 1883). Un lung raport asupra acestor negocieri a fost prezentat de Comitetul ruso-grec Convenţiei Generale în 1865. S-a decis să se extindă Comisia şi să o împuternicim să corespundă cu autorităţile Bisericilor estice şi să se pună în siguranţă informaţiile următoare. S-a afirmat că Biserica nu era pregătită pentru niciun fel de tip de negocieri.[177]

177 Materialul rus despre acest episod, în scrisorile diferitelor persoane către Filaret, în *Scrisori ale persoanelor clericale şi laice*

Problema a fost adusă în discuţie încă odată în 1868. Câteva convenţii diocezane au adus în discuţie încă odată o revizuire a Crezului de la Nicea, de fapt schimbarea clauzei *Filioque* din crez. Acţiunea faţă de acest efect a fost lipsită evidenţă, evitată şi amânată indefinit. Trebuie menţionat în acest moment că problema lui Filioque a fost discutată serios de presa teologică anglicană în anii ’60. A apărut un articol nesemnat despre „Controversa Filioque” în *Pomenirea creştină,* în octombrie 1864. După cum coincide complet, în ceea ce priveşte evidenţa şi comentariile, dimpreună cu „dizertaţia” pe marginea acestui subiect în *Istoria Sfintei Biserici Ortodoxe* a lui M. Neale (partea I, Introducere generală, v. 2, Londra, 1850, p. 1095-1168), am putea ghicii că a fost scrisă de Neale. Principala concluzie a articolului şi a primei „dizertaţii” a fost că clauza a fost fără nicio îndoială un „cumul”. S-au luat în considerare atitudini practice: (a) scoaterea clauzei afară; (b) reţinerea ei, dar exprimarea regretului adăugirii sale, sugerând că trebuie să fie interpretată numai în ceea ce priveşte *misiunea temporală*; sau (c) oferirea unui comentariu potrivit în legătură cu doctrina fatală în discuţie. Această primă soluţie părea că este practic (mai întâi de toate psihologic) imposibilă; probabil că în America ar fi fost mult mai uşor, în special din cauza crezului atanasian care nu a fost folosit comun în această branşă a comuniunii anglicane. Alegerea trebuia să fie între a doua şi a treia soluţie. În concluzie a fost citat episcopul Pearson: „schisma dintre Bisericile latine şi greceşti a început şi mai continuă încă: ea nu se v-a sfârşii, până când acele cuvinte ale lui *Filioque* sunt scoase din crez.”[178] Chiar şi Pusey, care era în deplin acord cu clauza

către mitropolitul Filaret al Moscovei, 1812-1867, ediţie de A. N. Lvov, Sank Petersburg, 1908, p. 192 f., 342 f., 349 f., 623 f.; Memorandumul lui Filaret se găseşte în *Colecţia comentariilor şi a Replicilor,* v. V, p. 537 ff.; afirmaţiile lui despre Ordinele anglicane în *Pravoslavnoe Obozrenie (The Orthodox Review*), 1866. A se vedea *Jurnalul Întâlnirilor în 1865,* p. 107,117, 127, 203.

178 Ediţia Oxford a lui Pearson, 1797 este citată în *Pomenirea creştină,* p. 502: „expoziţia crezului,” articolul VIII, nota v. II, 407. în

şi nu era în niciun caz gata să o „scoată afară” (a se vedea secţiunea următoare), s-a simţit obligat să accentueze că Biserica engleză „nu avea nicio parte” în adăugire şi prin urmare era în poziţia de a cere „să fie capabilă să continue să formeze formula, care, fără niciun act din partea ei, a fost expresia credinţei noastre din vremuri vechi.”[179]

A fost prezentat un raport convenţional Convenţei Generale. Prospectul părea să fie strălucit şi nu s-a descoperit nicio barieră de netrecut. Principala problemă a fost cea a ordinelor. S-a sugerat că Sinodul Rus ar pute trimite delegaţi care să investigheze problema. Trebuia interpretată comuniunea, după cum era ea afirmată de Convocaţia de la Canterbury în 1867, ca şi „încunoştinţarea mutuală a tuturor Bisericilor care sunt una în posedarea adevăratului episcopat, una în taine şi una în crezul lor şi care este legată prin comuniunea Domnului legată să se primească una pe alta în comuniune deplină prin rugăciuni şi taine care şi membrii ai aceleiaşi mărturisiri de credinţă. Autoritatea comitetului ruso-grec s-a extins la o nouă perioadă.[180] Între timp, Arhiepiscopul de Canterbury s-a apropiat de patriarhul ecumenic cerându-i, în conformitate cu recomandările Comitetului de Intercomuniune al Convocaţiei, să le permită anglicanilor ce mor în est să fie înmormântaţi în cimitirele ortodoxe şi să li se facă înmormântări religioase de către clericii ortodocşi. O copie a *Cărţii de rugăciuni comune*

---

ediţia Bibliotecii lui Bohn este nota I despre p. 494 (de fapt despre p. 495). De fapt, Peterson a simţit că ambele părţi ale controversei erau vinovate de intransigenţă: adăugirea nu a fost binevenită, dar doctrina nu era încă eretică, după cum au susţinut grecii.

179 Pusey, *Eirenikon,* p. 248 ff. Cf. cu o recenzie nesemnată a lui *Eirenikon,* în *Pomenirea creştină,* ianuarie 1866. Clauza a circulat nesensibil şi fără intenţie în întreaga Biserică Occidentală. Nu există nici o erezie în ea. Biserica greacă nu a avut nimic de a face cu Marea Schismă dintre est şi vest. Clauza nu trebuie să fie un impediment sau un obstacol în calea restaurării intercomuniunii, care este singura problemă reală.

180 *Jurnal,* 1868 (Hartford, 1869), p. 148, 169, 256, 258 f., 276, 421 f., 484.

tradusă din greacă a fost realizată. La cererea arhiepicopului i-a fost dată din partea patriarhului (Grigorie VI), dar în acelaşi timp a ridicat anumite dificultăţi despre cele Treizeci şi nouă de Articole.[181]

Cel mai interesant episod din povestea negocierilor din acel timp este cel în legătură cu vizita Arhiepiscopului de Ciclades, Alexander Licurgos în Anglia în 1869 şi 1870. Câţiva ani mai târziu el avea să joace un rol important la Conferinţa Reuniunii din Bonn. În 1869, el a venit în Anglia ca să sfinţească noua Biserică greacă din Liverpool şi a fost găzduit de prelaţii britanici cât şi de laici, ca şi Gladstone şi alţii. George Williams a fost interpretul şi ghidul său. Din cauza poziţiei personale teologice a arhiepiscopului Licurgos (trecutul lui cărturăresc fiind german) şi în primii săi ani profesor la şcoala din Atena, el a avut dificultăţi din cauza opiniilor sale largi. În timpul şederii lui în Anglia s-a organizat o conferinţă în Ely, în care toate punctele de acord şi dezacord între cele două comuniuni au fost trecute în revistă sistematic, episcopul Ely fiind principalul vorbitor anglican (asistat de Williams şi Canon F. Myrick). Singurul punct în care nu s-a putut ajunge la nicio reconciliere între cele două poziţii a fost clauza *Filioque.* Arhiepiscopul a insistat pe înlocuirea sa necondiţionată.

Au urmat apoi alte subiecte controversiale: numărul şi forma tainelor, doctrina euharistiei, poziţia preoţiei şi a doua căsătorie a episcopiilor, invocarea sfinţilor, rugăciuni pentru cei plecaţi, folosirea icoanelor şi problema autorităţii celui de al Şaptelea Sinod Ecumenic. S-a ajuns la o anumită înţelegere, dar Arhiepiscopul a apărat cu putere punctul de vedere ortodox. El a concluzionat că Biserica britanică era o „Biserică ecumenică în toată

181 *Jurnal*, 1871. Raport despre Comitetul unit, p. 564 ff. Cf. Karmiris, *Ortodoxia etc.,* p. 332 f. (referinţe la literatura din greacă). Arhipeicopul Ghermanos a privit această acţiune „ca şi primul pas în spre *apropierea* Bisericilor într-o problemă pur ecclesială." – Progres în spre Reuniunea Bisericilor anglicane şi ortodoxă," *estul creştin,* v. X, No. 1, 1929, p. 23.

regula, ca şi a noastră" şi că prin discuţii prietenoase, se poate ajunge la unirea acestor două Biserici". Nu a fost nicio discuţie despre Doctrina Ordinelor şi nu a fost făcută nicio încercare de a clarifica concepţia „unirii prospective" sau a recunoaşterii mutuale. Arhiepiscopul a transmis mesaje favorabile despre vizita şi negocierile Sinodului Greciei.[182] Convenţia Americană Generală din 1871 a luat ştiinţă de aceste noi dezvoltări şi a decis să continue lucrările Comitetului ruso-grec.[183] Pentru ultima dată, problema intercomuniunii cu Biserica estică a ajuns în faţa Convenţiei americane în 1874. Încă din acele vremuri au fost stabilite contacte cu bisericile orientale de mai jos, armeană şi coptă. Sentimentul general a fost că trebuiau purtate negocieri mai avansate de către ierarhia celor două Biserici şi prin urmare s-a desfiinţat comitetul ruso-grec.[184] Convocarea din 1873 de la Canterbury a fost prezentată cu câtva sugestii cu privire la interpretarea clauzei lui *Filioque* cu referire la propunerea Comisionarilor Regali din 1689. Convenţia nu a luat nicio

182 *Jurnal*, 1871. Raport despre Comitetul unit, p. 564 ff. Cf. Karmiris, *Ortodoxia etc.,* p. 332 f. (referinţe la literatura din greacă). Arhipeicopul Ghermanos a privit această acţiune „ca şi primul pas în spre *apropierea* Bisericilor într-o problemă pur ecclesială." – Progres în spre Reuniunea Bisericilor anglicane şi ortodoxă," *estul creştin,* v. X, No. 1, 1929, p. 23.

„Sumarul unei Conferinţe" de la Ely a fost înmânat raportului Comitetului ruso-grec în 1871, *Jurnal,* 1871 (Hartford, 1872), p. 577 ff.; cf. p. 571 f. raportul arhiepicopului Lycurgos în greacă în *Evangelikos kyrux,* v. 2 (1870) şi cu traducere engleză, separat, Londra, 1876 cf. sumarului *Church Quartely Review,* v. III, p. 64-94; G. Williams, *O colecţie de documentele cu privire în principal la vizita lui Alexandru, Arhiepiscop de Syros şi Tonos în Anglia în 1870,* Londra, 1876; Skene, *Viaţa lui Lycurgos* etc.; D. Balanos „Arhiepiscopul A. Lykourgos," în *Theologia* v. 1, 1923, p. 180-194 (în greacă), cf. Karmiris, p. 337.

183 *Jurnal*, 1871, p. 197, 350 f., 355; Raportul comitetului, p. 565. ff.

184 Jurnal, 1874, Apendice X, p. 540 ff. Cf. Raportului Episcopului Bedell despre negocierile lui cu „Bisericile Orinetale," tipărit pentru Comitetul Unit, 1875-1879.

acţiune, nici în 1873 şi nici mai târziu.[185] În acele vremuri, problema „vetero catolicilor” a apărut în discuţiile ecumenice şi Bisericile orientale şi-au pierdut temporar din importanţă. Necazurile politice din est, târziu în anii ’70 au contribuit la această descreştere a activităţii.

IX

Separaţia unui grup substanţial de „vetero-catolici” din Roma, după Sinodul de la Vatican (1870) a provocat Biserica Ortodoxă să formeze o opinie cu privire la natura şi statutul ecclesial al noului trup şi cu privire la atitudinea care trebuie luată pentru această minoritate „neconformistă” catolică din vest. Sinodul de la Vatican a fost precedat de o lungă perioadă de conflicte şi lupte lăuntrice în cadrul Bisericii Romane, între secţiuni şi curente „liberale” şi „ultramontane”. Creştinii necatolici din diferite ţări priveau această luptă cu mare interes, nelinişte şi înţelegere, cu simpatie şi aşteptări. „Factorii ne-teologici” au jucat un rol proeminent în dezvoltarea conflictului ecclesial. Atitudinile ecclesiale au avut un impact imediat pe organizarea societăţii civile. Proclamarea prospectivă a infailibilităţii papale a fost simţită a fi o ameninţare atât asupra suveranităţii statelor naţionale, cât şi cauzei generale a libertăţii. Promulgarea actuală a „noi dogme” a dus în Germania la extinderea acelui *kulturkampf* politic disperat, care şi-a avut propriile reflecţii în alte ţări europene. Deja în perioada mai timpurie noua creştere a absolutismului papal a obligat câţiva catolici liberali în Germania (şi în alte ţări) să privească în direcţia estului ortodox. În legătură cu acest lucru numele lui Franz Baader trebuie menţionat încă odată. Interesul său în Biserica Orientală datează încă din primii ani. În anii ’30 el a trebuit să reconsidere din nou toată problema, în contextul unei rezistenţe de gând şi practică ultramontane crescânde. „Catolicismul” a fost sfărâmat de la ruptura între est şi vest şi în est adevărata

185 Raportul Comitetului unit, *Jurnal,* 1874, p. 584 ff.

poziţie catolică a fost reţinută şi continuată. Biserica Orientală a avut mult să contribuie la reintegrarea prospectivă a existenţei creştine. Baader a sumarizat ideile lui în cartea: *Der Morgenländische und der Abelädische Katholizmus mehr în seinem innern wesentlischen als în sienem äusserlischen Verhältnisse dargesellt* (Stuttgart, 1841: scrisă în 1840). Această carte a fost descrisă ca şi „cea mai mare carte ecumenică a secolului al XIX-lea" (E. Benz). Este dificil să determinăm în ce măsură a exercitat influenţă directă asupra cercurilor mai largi.[186]

În anii imediat următori Sinodului de la Vatican exista o nelinişte crescândă între clericii romani, în special în Franţa. În 1861, un preot francez educat, Abbé Guettée, a cărui *Istoria a Bisericii franceze* a fost pusă la *index*, s-a alăturat Bisericii Ortodoxe din Paris şi a fost ataşat capelei ambasadei ruse. În cooperare cu capelanul rus, Părintele Iosif Vassiliev, care a fost angajat în lupta literară cu ultramontanii francezi, Guettée a format un magazin dedicat cauzei Reformei şi Reuniunii, *Union Chrétienne,* care a avut timp mulţi ani o circulaţie largă în vest. A fost de fapt una dintre primele publicaţii ecumenice creştine. La început, Guettée a fost interesat în cooperarea anglicană, dar mai târziu de devenit ostil lor. El a privit „reîntoarcerea" la credinţa şi practica Bisericii primare şi la reuniunea cu estul ca singura cale de ieşire din impasul roman. Într-un anume sens a fost o anticipare a mişcării „vetero-catolice". Eugene Michaud, mai târziu editorul celebrului *Revue Internazionale Kirchliche zeitschrift*) a fost pentru un timp asociat cu Guettée şi probabil că de le

186 Cartea lui Baader retipărită în *Sämtliche Werke,* ediţie de F. Hoffman, Bd. X, s. 89-259. Celelalte scrieri ale sale în legătură cu această problemă sunt colecţionate în v. V şi X din aceiaşi ediţie. Material important este împrăştiat în corespondeţa lui, parţial în v. XVI din *Sämtliche Werke*, dar în special în *Scrisori inedite,* publicate recent de E. Susini, v. I, Paris, 1942; vol. II şi III, Viena, 1951 (cu note şi comentarii importante). Cf. Benz, *Die abendländischen Sendung* (bibliografie), Ernst Gaugler, *Franz von Baades Kampf gegen die Alleinherrschaft des Papstes in der katholischen Kirche,* în I. K. Z., 1917, No. 3.

ale a moştenit simpatia sa faţă de Biserica Răsăritului.[187]

Mai trebuie menţionat un alt nume. Dr. Joseph J. Overbeck care a publicat în anii ’60 un număr de cărţulii şi pamflete, în germană, latină şi engleză, apărând nu numai „întoarcerea” la Ortodoxie dar şi restabilirea Bisericii Ortodoxe în occident. Overbeck (1821-1905) a fost original un preot romano-catolic şi pentru o vreme profesor privat la facultatea de teologie din Bonn. În această perioadă el a avut legături cu Döllinger. El a părăsit Biserica şi a migrat în Anglia, unde a stat pentru tot restul vieţii. În 1865 el s-a alăturat comuniunii ruse din Londra, ca şi laic. El avea un plan mai larg în minte. El a anticipat retragerea unui număr mare de clerici şi laici romano catolici din autoritatea romană în viitorul apropiat şi era foarte preocupat cu problema restaurării „catolicismului ortodox” în vest. El privea unirea cu estul ca şi singura soluţie practică, totuşi a voit să păstreze ritualul occidental şi toate acele tradiţii şi obiceiuri occidentale care puteau fi compatibile cu credinţa şi canoanele estului ortodox. De fapt, a fost un proiect ambiţios al „ortodoxiei de ritual occidental”, cumva paralel cu „catolicismul ritualului oriental”.

Un apel formal a fost prezentat Sinodului rus (şi probabil patriarhului ecumenic) în 1869; şi în 1870 şi 1871 Overbeck a vizitat Rusia. O schiţă provizională a ritualului propus a fost pregătită de Overbeck, bazată pe multe mese

187 Dr. W. Guettée, *Souvenirs d’un prêtre romain devenu prêter orthodoxe,* Paris, 1889; cf. Meyrick, *Memorii,* p. 181-182; Vasiliev, *Letters from Paris* (1846-1867), ediţie de A. I. Broski, Petrograd, 1915 (în rusă); S. Suşcov, Necrologul lui Guette, *Ţercovni Vestnik,* (*Mesangerul ecclesial*), 1890, Nr. 22 şi 23. *Scrisoare deschisă către episcopul de Nantes* de Vassiliev şi următoarea discuţie – două pamflete în franceză, Paris, 1861; şi Scrisoare deschisă către Guizot. C. A. Kireev, „Der Oberpriester Joseph Wassilieff,” în *Revue Internationale de Théologie,* IV, 4, 1896 (de asemenea câtva corespondenţe cu Episcopul Jacquemet şi o notă scurtă de Michaud). A se vedea Jean Remy Palanque, *Catholiques liberaux et Gallicans en France face au Concile du Vatican* (Aix-en-Provence, 1962) şi Raoul Dederen, *Un reformateur catholique au XIXe siècle, Eugéne Michaud, 1839-1917* (Genèva, 1963).

catolice, cu anumite interpolări din ritualul mozarabic. Părintele Eugen Popov a înmânat cu toată inima proiectul Sfântului Sinod. În principiu, Sfântul Sinod a fost gata să aprobe planul, dar o decizie finală a fost amânată în legătură cu dezvoltările ulterioare ale mişcării vetero-catolice. Sfântul Sinod era nerăbdător să stabilească dacă se găsea un număr suficient de oameni în vest care să se alăture proiectului în discuţie. Schema a fost înmânată patriarhului ecumenic în acelaşi an (sau în 1872), dar numai în 1881 (după vizita personală a lui Overbeck în Fanar) s-a acţionat. S-a numit un comitet care să analizeze proiectul. Acesta a raportat favorabil în 1882 şi patriarhul şi-a dat aprobarea provizională, presupunând că şi restul Bisericilor vor fi de acord. Se pare că s-a făcut un protest din partea sinodului Bisericii greceşti. Proiectul a fost abandonat de Sinodul rus în 1884, după sfatul noului capelan rus în Londra, Părintele Eugen Smirnov. A existat un element utopic evident în schemă care a eşuat să atragă orice număr apreciabil de aderenţi. Totuşi nu a fost doar un vis fantastic. Întrebarea ridicată de Overbeck a fost pertinentă, chiar dacă răspunsul lui a fost conceput confuz. Probabil că viziunea lui Overbeck a fost mai mare decât interpretarea lui personală. Era o viziune a unui *urkatholizmus,* restaurat în Occident cu ajutorul şi în comuniune cu Biserica Ortodoxă Catolică a estului, care nu a fost niciodată implicată în variaţiile vestului. Overbeck a fost diferit de principala mişcare vetero-catolică prin accentul emfatic pe nevoia unei comuniuni restaurate cu estul cu scopul de a face reală reîntoarcerea la un catolicism preroman. Era nerealist a trece cu vederea separaţia care dura de secole. Aceasta fost principala afirmaţie a scurtului său pamflet latin: *libellus invitatorius ad clerum laicosque Romano-Catholicos qui antiquam Occidentis Ecclesiam ad pristinam puritatem et gloriam restauratem videre cupiunt* (Halle, 1871). Magazinul său, *The Orthodox Catholic Review* nu poate fi trecut cu vederea de istoricii ideii „reuniunii catolice”. Proiectul lui Overbeck a fost respins în întregime de partizanii anglicani

ai intercomuniunii cu estul. A fost denunţat de (Cancelarul Comitetului Intercomuniunii Convocaţiei de la Canterbury, Dr. Frazer) ca şi o „procedură schismatică şi o simplă copie a agresiunilor necatolice şi necanonice ale Bisericii Romei”. A fost descris ca o încercare de a crea o „nouă Biserică”, cu obiectul expres de a face prozelitism „în jurisdicţia Episcopatului anglican”. Pe de altă parte, Overbeck a fost suspectat de cei care nu puteau separa ortodoxia catolică de ritualul *oriental*. Aşa a fost cazul cu un grup de englezi convertiţi al ortodoxie, conduşi de părintele Timothy Hatherley, care a fost primit în Biserica ortodoxă în Londra în 1856 – prin (*re*)-botezare şi hirotonit în preoţie la Constantinopol în 1871. El a avut o mică comunitate în Woolverhampton. Zelul său misionar a fost denunţat Patriarhului Constantinopolului şi i s-a interzis formal de patriarh „să mai facă prozelitism între membrii Bisericii anglicane”, fiindcă ar putea submina schema mai largă a reuniunii ecclesiale. A fost rezultatul intervenţiei Arhiepiscopului de Canterbury la Fanar. Se pare că această dezaprobare a intenţiilor lui Hatherly faptului că el s-a alăturat din nou Bisericii ruse. El nu a avut niciun fel de simpatie faţă de planul lui Overbeck. El voia doar o ortodoxie estică, dar probabil cu folosirea englezei. În Rusia proiectul lui Overbeck a fost puternic susţinut de procuratorul şef al Sfântului Sinod, Contele Dmitry A. Tolstoy, un puternic oponent al pretenţiilor romane şi autorul cărţii despre *Catolicismul Roman în Rusia* (ediţia engleză, cu prefaţă de Episcopul Moray, etc., 2 vol., Londra, 1874). Interesul şi simpatia lui Tolstoi au fost determinate probabil de consideraţii „ne-teologice”. Aşa a fost şi susţinerea Bisericii vetero-catolice în Germania de Guvernul din Prusia şi alte teritorii. Toată schema poate fi înţeleasă numai în contextul situaţiei istorice intricate în Europa în anii care au precedat şi care s-au succedat Sinodul de la Vatican. Problema ecclesială nu putea fi separată de cea politică şi „dogma de la Vatican” avea în sine implicaţii „politice” evidente.

X

Nădejdea reuniunii a fost exprimată clar în Manifestul Münich Whitsunday al grupului german „vetero-catolic” (în procesul formării), iunie 1871 şi reuniunea cu „Biserica rusă şi greacă-orientală” a fost menţionată în programul (primului) Congres Catolic ţinut în München în septembrie al aceluiaşi an (para. 3). Scopul şi principiul conducător al noii mişcări a fost de a „reforma” Biserica în duhul Bisericii primare. La Congres a fost prezent un vizitator ortodox, profesorul J. Ossinin de la Academia Teologică din Sank Petersburg, care avea să joace un rol important în negocierile de mai târziu dintre ortodocşi şi vetero-catolici. Următorii vizitatori ortodocşi au fost prezenţi la Congrsele din Cologna (1872), Konstanţ (1873) şi Freiburg (1874): părintele John Janişeff, în acel moment rectorul Academiei Teologice din Petersburg; colonelul (mai târziu generalul) Alexander Kireev şi alţii din Grecia, incluzând Profesorul Zikos Rhossis din Atena, ca şi reprezentant semi-oficial al Sfântului Sinod al Bisericii eline. S-a stabilit o Comisie specială pentru Reuniune de Al Doilea Congres Catolic de la Cologne care a fost împuternicit să stabilească contacte cu agenţiile existente pentru reuniune şi să studieze situaţia Bisericilor. Aceasta includea teologi de vârf din grupul vetero catolic: von Döllinger, Friedrich, Langen, Michaud, von Schulte. În conferinţele sale despre Reuniune, ţinute în Münich în ianuarie şi februarie 1872, von Döllinger a pus un accent special pe caraterul patristic şi tradiţional al Bisericii Orientale. „În general, Biserica Orinetală a rămas acolo unde era atunci când cele două părţi ale creştinătăţii erau încă în comuniune”. Chiar şi în secolul al XII-lea sensul unităţi nu a fost deja pierdut. Separaţia s-a înţăpenit atunci când vestul a avansat dezvoltările lui independente, culminând în contra-reformă („Conferinţele” Döllinger au fost publicate mai întâi într-un periodic german, *Die Allgemeine Zeitung* şi traduse imediat în engleză de H. N. Exenham, *Conferinţe despre reuniunea Bisericilor,* Londra

şi New York, 1872; ediţie germană separată numai în 1888, Nordlingen). Anglicanii din Anglia şi din Statele Unite au fost foarte interesaţi încă de la început de noua mişcare de pe continent, „Societatea anglo-continentală” fiind principala agenţie de studiu şi contact (Edward Harold Browne, Episcop de Ely, preşedinte şi Canon F. Meyrick, secretar).

În Rusia, cauza vetero-catolicilor a fost sponsorizată şi promovată de un grup de clerici şi intelectuali, uniţi prin „Societatea Prietenilor Instrucţiei Religioase”, branşa Sank Petersburg, sub preşedinţia marelui duce Constantin (fratele împăratului Alexandru al doilea). Vizitatori ruşi la conferinţele vetero-catolice au fost membrii şi delegaţi ai acestei Societăţi şi nu reprezentanţi oficiali ai Bisericii. A fost numită o conferinţă specială care să poarte negocieri cu ortodocşii, numită la al Treilea Congres Vetero-Catolic la Constanz, sub conducerea profesorului J. Langen. Această comisie a stabilit dintr-odată o relaţie foarte apropiată cu grupul rus. Principala problemă pusă în discuţie a fost cea a unei înţelegeri doctrinare. O „Expoziţie a principalelor diferenţe în dogmă şi liturghie care distinge Biserica vestică de cea Ortodoxă orientală” a fost pregătită de Societatea rusă şi trimisă Comisiei Vetero-catolice, încă de la începutul anului 1874. A fost o conferinţă informală pentru teologi, nu o întâlnire formală pentru delegaţi oficiali. Semnificaţia istorică a acestei Conferinţe a fost că pentru prima dată teologii celor două tradiţii s-au întâlnit pentru o conferinţă franc imparţială despre principalele puncte ale credinţei catolice. S-a adoptat o metodă istorică şi „canonul” Sfântului Vincenţiu al Lerinului a fost folosit ca şi criteriu: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibuz creditum est.*

A existat o anumită ambiguitate cu privire la acest criteriu. Reprezentativii anglicani au insistat că controversa să fie limitată la doctrina şi practica Bisericii primelor şase secole „şi niciun document de o dată mai târzie să nu fie luat în consideraţie”, după cum s-a exprimat Meyrick într-una din scrisorile sale către

Döllinger. Nu implică această mărturisire o concepţie esenţial statică a Bisericii şi Tradiţiei? Ar trebui oare „universalul” să fie redus la „antic”? Nu a fost „vocea vie” a Bisericii lăsată afară şi o cercetare academică substituită pentru o căutare duhovnicească pentru adevăr? Se găsea adevărul numai în textele vechi şi nu în experienţa vie a Bisericii? Primul punct de divergenţă a fost încă odată clauza *Filioque*. După o lungă dezbatere s-a convenit că clauza a fost introdusă nepotrivit şi că era foarte de dorit să se găsească o cale în care forma originală a Crezului să fie restaurată, fără să compromită adevărul esenţial exprimat în acest articol (schiţa finală a fost sugerată de episcopul de Wincester, Dr. Browne, mai întâi de Ely). Discuţia despre doctrină a fost amânată şi o comisie teologică a fost numită să pregătească un raport. Pe de-a întregul, concluziile Conferinţei de la Bonn au fost primite cu satisfacţie şi nădejde. A Doua Conferinţă s-a întâlnit din nou la Bonn, în 1875 când membrii au fost foarte mulţi. Au fost aproximativ de 65 de reprezentativi anglicani. Grupul ortodox a fost mult mai larg şi mai reprezentativ, incluzând delegaţi numiţi oficial de Patriarhul ecumenic, Biserica României, Biserica Greciei, Mitropolitul din Belgrad etc. Principala problemă a fost cea a reconcilierii între doctrinele estice şi vestice despre Duhul Sfânt. După o dezbatere tensionată şi încordată, Conferinţa a căzut de acord în cele din urmă cu o afirmaţie comună, bazată pe învăţăturile Sfântului Ioan Damaschinul, care poate fi privită ca şi un sumar al doctrinei ţinute în est şi vest în veacul Sinoadelor Ecumenice. Sfântul Ioan a fost întotdeauna privit în vest ca şi o autoritate, care în acelaşi timp a fost un exponent al tradiţiei greceşti. Au mai fost ridicate şi discutate şi alte probleme, dar nu s-a luat nicio decizie. Delegaţii ortodocşi au ezitat să se dedice oricărei afirmaţii despre validitatea Rânduielilor anglicane. Pe de altă parte, ei nu au putut fi de acord că invocarea sfinţilor trebuie privită ca şi o practică privată opţională şi lăsată discreţiei private a credincioşilor şi comunităţilor individuale. Anglicanii au fost mult mai grijulii în acest

moment. Sentimentul general a fost că conferinţa a reuşit în punerea unei baze pentru înţelegere despre doctrina Duhului Sfânt. Din nefericire s-a dovedit a fi un optimism nejusiticat. Este adevărat că vetero-catolicii au fost deplin mulţumiţi de tezele de la Bonn pe această tematică. Profesorul Langen a sumarizat încă odată toată discuţia acestei cărţi *Die Trinitarische Lehrdifferenz zwishen der abendländischen und der morgenländischen Kirche* (Bonn, 1876). De partea rusă, afirmaţii similare au fost făcute de S. Kokohmski (*Învăţătura Bisericii primare despre purcederea Duhului Sfânt*, Sank Petersburg, 1875 şi N. M. Bogorodski, *Învăţătura Sfântului Ioan Damaschin despre purcederea Duhului Sfânt,* Sank Petersburg, 1879; în rusă).

A existat o înţelegere între Ortodocşi şi Vetero-catolici. Între anglicani a existat o diviziune vizibilă. Unii delegaţi anglicani la Bonn au fost destul de pregătiţi să omită clauza *Filioque* din crez şi s-a afirmat că în America o astfel de acţiune a fost cerută de 56 de dioceze ale Bisericii protestante episcopale. Altele au fost puternic pornite în favoarea primiri lor şi au fost incapabile de a merge mai departe decât o explicaţie cu privire la introducerea clauzei. După Conferinţă poziţia din urmă a fost apărată cu putere de Pusey. În general el a avut propriile neînţelegeri cu privire la mişcarea vetero-catolică şi el a fost în acele vremuri nemulţumit în special de ceea ce a simţit a fi „o atitudine impracticabilă a Bisericii ruse” (după cum s-a exprimat Liddon). Încă din 1872, el i-a scris lui Williams: „cred că face un rău poporului nostru obişnuindu-i cu ideea abandonării lui *Filioque* şi ruşilor prin faptul că îi aprindem”. El a voit să ţină poziţia occidentală intactă şi chiar să o impună asupra estului. Chiar după a Doua Conferinţă de la Bonn el l-a instruit pe Liddon: „nu văd nicio ocazie pentru nicio formulă în care grecii şi noi ar trebui să fim de acord. Suntem mulţumiţi să-i lăsam singuri… Nu le cerem nimic, în cazul reuniunii, ci să ne laşe cum suntem”. Când a auzit că Asociaţia Bisericii de Răsărit a petiţionat Convocarea de a lua

rezoluţia de la Bonn în considerare, el a intervenit imediat cu o scrisoare la *Times* conţinând un avertisment despre „linia agresivă” adoptată de ecclesiatici ruşi şi un argument împotriva communiunii cu Biserica estică, „neştiind ce fel de conseţine v-a implica pentru noi înşine”.

Casa Episcopilor Convocării de la Canterbury a aprobat afirmaţia de la Bonn la fel cum a făcut şi Comitetul Casei de Jos. Se aştepta ca fie schimbată clauza la Conferinţa Lambeth din 1878. Pentru Pusey era un dezastru iminent. El şi-a sumarizat obiecţiile într-un tratat lung: *„Despre clauza, „şi din Fiul” cu privire la Biserica estică şi Conferinţa Bonn. O scrisoare către Reverendul H. P. Liddon, D.D.* (Oxford, 1876). „Pierderea lui „şi din Fiul” ar însemna pentru gândirea noastră engleză neteologică, pierderea doctrinei Trinităţii”, mărturisea el. El a contestat autoritatea Sfântului Ioan Damaschinul, „un scriitor care a fost, concluzionaz eu, neobişnuit cu Părinţii greci timpurii, al căror limbaj el îl respinge şi care cu siguranţă nu a ştiut nimic despre Părinţii noştri latini”. Putem avea impresia că lui Pusey îi era frică de orice care putea fi interpretat ca şi o concesie în faţa Estului. Sau după cum s-a exprimat Canon Meyrick, unul dintre delegaţii de la Bonn, el era prea mult interesat de legăturile cu Roma (el corespunde cu Newman în acest subiect) şi a vrut să evite tot ceea ce ar fi putut lărgii chiasmul între Anglia şi Roma. În aceste circumstanţe vetero-catolicii au simţit că ar fi neînţelept să mai ţină o nouă conferinţă, care a fost programată provizional pentru 1876.

Un alt factor nefavorabil a fost că Dr. Overbeck (care a fost şi el la Bonn) a reuşit în a crea stânjenire între ortodocşi. El a afirmat că nu a existat o unitate reală între vetero-catolici şi nicio aplecare spre Ortodoxie (a se vedea cartea sa: *Die Bonner Unionskonferenzen, oder Altkatholozmus und Anglicanismus în ihrem Verhältnis zur Orthodoxie. Ein Appelation an die patriarchen und Heiligen Synoden der Orthodoxen Katholischen Kirche* (Halle, 1876). Overbeck a fost preocupat destul de mult cu propria schemă a unei „Ortodoxii de ritual vestic” şi nu a

simpatizat cu nicio manieră propusă a reconcilierii catolice. Un punct important a fost implicat aici. Unii ortodocşi au favorizat recunoaşterea imediată a intercomuniunii cu vetero-catolicii ca şi un trup ecclesial care a păstrat Succesiunea Apostolică şi a mărturisit *de facto* doctrina ortodoxă în toate punctele esenţiale şi era deja (*de facto*) o parte a Bisericii ortodoxe, o „rămăşiţă" credincioasă ortodoxă în Vest chiar şi dacă a fost implicată temporal în schisma romană. Atunci nu a mai fost necesar niciun act special pentru reuniune. Tot ceea ce era nevoie era ca unitatea existentă să fie atestată şi încunoştinţată. Punctul de vedere a fost reprezentat printre ruşi de A. A. Kireev, Părintele Janişev şi profesorul Ossinin. Pe de altă parte putea fi argumentat dacă chiar după ruperea lor de Roma Vaticanului, vetero-catolicii erau încă în schismă, pur şi simplu fiindcă Roma a fost în schismă de secole şi separarea de Roma în secolul al XIX-lea nu a însemnat pur şi simplu o „întoarcere" la Biserica nedivizată a primelor secole. În conformitate, doctrina Bisericii nu a fost niciodată discutată în această perioadă de negocieri şi înţelesul „reuniunii" nu a fost clarificat cum se cuvine. Complicaţiile politice de la sfârşitul anilor '70 (tensiunea crescândă între Anglia şi Rusia s-au accentuat tocmai pe „problema estică") a făcut cooperarea teologică între anglicani şi ortodocşi imposibilă pentru o vreme. Contactele între ortodocşi şi vetero-catolici au fost pierdute.[188] Ele au fost reînnoite numai după un interval

188 Analiză şi trecere în revistă scurte: Dr. Steinwachs, „Die Unionsbestregebungen im Alkatholismus," în *International Kirchliche Zeitschrift,* 1911, Hf. 2 şi 4. Pentru perioada timpurie a Mişcării ar trebui consultate minutele („Verhandlungen") Congresului şi informaţiile din *Deuscher Merkur. Bericht über die Unions-Konferenzen* 1874 şi 1875, editat de Dr. Reusch, Bonn, 1874, 1875; traducerile engleze – *Conferinţa reuniunii de la Bonn,* 1874, Rivingtons, Londra, 1874; *Rapoarte despre Conferinţa Uniunii...,* tradus de Rev. S. Buel, cu prefaţă de Rev. R. J. Nevin, New York, 1876. „Tezele" de la Bonn sunt repetate în Appendix la *Raportul comisiei doctrinare* (numită de conferinţa de la Lambeth din 1930), 1930. Cf. (articol nesemnat) „Reuniunea Conferinţelor de la Bonn," în *Church Quarterly Review,* v. I, 1877-1878, p. 421-465 (în legătură cu cărţile de

lung, după formarea Uniunii Vetero-catolice (1889) şi Al doilea Congres International Vetero-Catolic în Lucerna (1892). O nouă linie între Ortodocşi şi teologii vetero-catolici a fost stabilită prin cooperare în noul periodic creat: *Revue International de Théologie* (din 1983).

Sinodul rus a numit în 1892, un comitet special sub conducerea lui Antonie (Vadkovski), în acel moment Arhiepiscop de Finlanda (mai târziu Mitropolit de Sank Petersburg şi membru preşedinte al Sinodului). Pe la sfârşitul anului acest comitet a fost gata cu un raport, care a fost aprobat de Sinod şi comunicat patriarhilor estici.

Pusey şi Swete). A existat o ediţie franceză a *Process-Verbaux* a întâlnirilor Societăţii ruseşti a prietenilor etc. (Societé des Amis de l'instruction religieuse"), câteva nume, Bruxelles, 1872 ff. Meyrick a fost profund impresionat de delegaţii ruşi de la Bonn: o mânuire uimitoare a limbii şi o erudiţie surprinzătoare, egală cu cea a lui Döllinger. Cf. *Corespondenţa între membrii Societăţii anglo-continentale şi (1) vetero-catolici, (2) oamenii Bisericii Orientale...,* ed. de Rev. Frederick Meyrick, M.A. Rivingtons, Londra, 1874. Cf. rapoartele Sinodului din Atena de profesorul Rhossis (1876) şi Profesorul Damalas (1875) – în greacă. Despre poziţia lui Pusey a se vedea Liddon, *Viaţa lui Pusey,* v. IV, p. 292 ff. Pusey a mărturisit că *Filioque* nu a putut fi găsit în Epifanie şi Sfântul Chiril al Alexandriei; a se vedea în prefaţa *Comentariului la Evangheliei după Sfântul Ioan*, de Sfântul Chiril (în *Biblioteca Părinţilor*), editată de Philip E. Pusey – o mare parte din ea scrisă de E. B. Pusey (Liddon, p. 432). Cf. E. Michaud, „L'état de la question de Filioque après la Conference de Bonn de 1875," în *Revue International,* III, 1, 1895; Kireev şi Meyrick, ibid.; Kireev, „Erklarungen von professor Ossinin în München und Bonn" (1871 und 1875), *ibid.,* IV, 2 1896, p. 489-501; J. Ossinin, *An Eastern View of the Second Conference at Bonn,* traducere engleză, Boston, 1876; „Briefe von Döllinger, Reikens, Weber, v. Schulte und General Kirejew," ed. de D. N. Jakschisth, în *Internationale Kirchliche Zeitschrift,* XIX, 1 a. 2, 1929, „Quelques lettres du General Kireev au Professeur Michaud sur l' Ancien-Catholicisme," 1893 (cf. J. H. Morgan, „Early Orthodox-Old Catholic Relations," Generalul Kireev şi profesorul Michaud, în *Church Quarterly Reviw,* (1951). A se vedea o scrisoare deschisă interesantă de Ivan Aksakov către Döllinger încă de la începutul Mişcării vetero catolice – „Brief an Döllinger von Einim lainien der Russicshen Orthodox Kirche aus Moskau," Berlin, 1872, p. 39: nu este destul a denunţa Sinodul de la Vatican, din moment ce inovaţiile nu încep numai în 1870 – *„Filioque,"* Tridentium; este posibilă o rămăşiţă catolică, ca şi o formare ecclesiologică?

Concluziile au fost în general în favoarea recunoaşterii. Acesta a fost punctul de susţinere al Cărţii *Vetero-catolicismul* de V. Kerenski, mai târziu profesor la Academia Teologică din Kazan (în rusă, Kazan, 1894). În Grecia opiniile au fost împărţite: Arhiepiscopul Nichifor Kalogeras de Patras şi profesorul Diomedes Kirakos, de la Universitatea din Atena, au apărat clauza vetero-catolică, în timp ce alţi doi profesori, Zikos Rhossis şi Mesoloras, s-au opus cu violenţă. Patriarhul Antimos al Constantinopolului, răspunzând Reuniunii Enciclicei lui Leon XIII, *Paraclara gratulationis,* 1895, i-a citat pe vetero-catolici ca şi apărătorii adevăratei credinţe în Occident. Între timp, Al Treilea Congres Internaţional al vetero-catolicilor din Rotterdam, în 1894 şi-a numit propria comisie să examineze raportul rus. Trei puncte au fost semnalate pentru un studiu mai detaliat: clauza *Filioque;* doctrina transsubstanţierii şi valabilitatea ordinelor daneze. În acest moment au existat diviziuni între teologii ruşi, doi profesori de la Kazan, Guşev şi Kerenski au găsit interpretarea vetero-catolică a acestor puncte în discuţie evazive şi lipsite de disacord cu poziţia ortodoxă; Janişev şi Kireev, din contră au fost deplin mulţumiţi. S-a iscat o polemică pe cinste.

Cea mai importantă contribuţie la discuţie a fost un eseu de profesorul V. V. Bolotov, profesor eminent de Istoria Bisericii la Academia din Sank Petersburg: „Thesen über das *Filioque*" (publicată în traducere germană, de Kireev, fără numele autorului, în *Revue Internaţionale,* în 1898). Bolotov a sugerat o distincţie strictă între (1) dogme, (2) *„teologumene"* şi (3) opinii teologice. El a descris *„teologumenele*" ca şi opinii teologice ţinute de acei învăţători antici ale căror autoritate a fost recunoscută în Biserica nedivizată şi sunt priviţi ca şi „învăţători ai Bisericii". Toate *„teologumenele"* sunt privite ca şi permisibile, atâta vreme cât nu se pretinde pentru ele o autoritate dogmatică obligatorie. Consecvent, Filioque, pentru care autoritatea lui Augustin poate fi citată, este o opinie teologică permisibilă, dacă nu este privit ca şi

credendum de fide. Pe de altă parte, Bolotov mărturisea că *Filioque*, ca şi opinie teologică privată, nu ar trebui privit ca şi *impendium dirimens* în faţa restaurării intrcomuniunii între Bisericile Ortodoxă şi Catolică. Ar trebui adăugat că clauza Credală a fost omisă de vetero-catolici în Olanda şi Elveţia (şi pusă în paranteze în cărţile liturgice în Germania şi Austria, pentru ca în cele din urmă să fie omisă). Adică, a fost exclus din profesiunea formală a credinţei.

În acest moment al negocierilor, doctrina Bisericii a fost menţionată pentru prima dată, în sensul că „vetero-catolicii" trebuie să fie priviţi ca şi o schismă şi nu pot fi primiţi în comuniune cu Biserica Ortodoxă numai pe baza acceptării formale a sistemului teologic deplin al Bisericii contemporane. Această teză a fost susţinută mai întâi de Părintele Alexis Malţev, capelanul rus de la Berlin şi un liturgist distins, în 1898 şi apoi dezvoltată de Episcopul Serghei (Stragorodski), în acel timp Rector al Academiei Teologice din Sank Petersburg (mai târziu al doilea patriarh al Moscovei după Revoluţia rusă). Acestei afirmaţii i s-a opus cu putere un alt teolog rus, Părintele Pavel Svetlov, profesor de religie la Universitatea din Kiev. Probabil că el a mers prea departe. Definiţia sa dată Bisericii a fost prea vagă şi atoate inclusivă. În viziunea lui, Biserica era „o unitate invizibilă sau indivizibilă de credincioşi, împrăştiaţi prin toate Bisericile", care în cele din urmă îmbrăţişează pe toţi care s-ar descrie pe sine ca şi creştini. În cele din urmă, toate denominaţiile creştine coincid în punctele esenţiale. Diferenţele nu sunt esenţiale şi în general sunt exagerate. Biserica Ortodoxă nu este nimic altceva decât o parte din Biserica universală, din care Biserica vetero-catolică, în propriul ei drept, este o altă parte. Acest radicalism nu poate fi încredinţat autorităţilor ecclesiale. Totuşi, conversaţia teologică a continuat, până la izbucnirea celui de al Doilea Război Mondial şi vizitatorii şi observatorii ortodocşi au participat la toate Congresele Vetero-catolice. Nu s-a întreprins nicio

acţiune.[189]

XI

Contactele prieteneşti între anglicani şi ierarhii şi indivizii ortodocşi orientali, în sepecial în est, au fost destul de numeroase în anii şaptezeci şi nouăzeci. Ele au fost motivate deschis de anumite consideraţii „non-teologice" şi nu au promovat perceptibil cauza reuniunii sau a *apropierii.* În 1888, A Treia Conferinţă Lambeth a adoptat o rezoluţie importantă (17): „această conferinţă, bucurându-se de comunicaţiile prieteneşti dintre Arhiepiecopii de Conterbury şi alţi episcopi anglicani,

189 Scurt rezumat în articolul lui Steinwachs (a se vedea n. 50). Se poate urma cursul negocierilor şi discuţiilor în articolele şi cronicile lui *Revue Internationale* (1893-1910) şi *Internationale Kirchlische Zeitschrift* (din 1911). Sumarul lui Kerenski de Kireev, R. I. Th., III, 1895, 2 Episcopul Serghei, „Qu'est ce qui nous separé des anciens-catholiques," *ibid.,* XIII, 2 a 3, 1905; cf. cărţi sale ruseşti, *Doctrina creştină,* v. I, Kiev, 1910, p. 208 ff. „Tezele" lui Bolotov (nesemnate) – R. I. Th., IV, 4, 1898, p. 681-712 (textul rus – din manuscris – în *Khristinaskoe Chtenie,* 1913, mai; cf. A. I. Brillianov, *„Lucrările lui Bolotov cu privire la problema lui Filioque şi polemicele împotriva Tezelor sale din literatura rusă," ibid.,* Aprilie. Despre Kireev: Olga Novicoff, *Le General Alexandre Kireev et l'ancien-catholicisme,* Berna, 1911. „Materiale despre istoria problemei vetero catolice în Rusia" (Scrisorile lui Janişev către Kireev şi a lui Kireev către Arhiepiscopul Nikolai – din America – cu note de profesorul J. P. Sokolov), în *Khristianskoe Chtenie*, 1911, mai, iunie şi noiembrie. Rezumat bibliografic al literaturii despre vetero catolicism în Rusia – într-un articol de Triumfov, în *Strannick* [Pelerinul], 1913, iulie august. A se vedea o scrisoare interesantă a profesorului Kyriakos către Michaud, în R. I. Th., XIII, 4, 1905, în care descrie situaţia din Grecia şi îşi afirmă propriul punct de vedere: „selon moi, vous n'avez pas besoin d'être reconnus comme Église Orthodoxe par aucune autre Église; vous êtres orthodoxes *ipse facto*." El a adaugă că acelaşi lucru v-a fi adevărat despre Biserica anglicană, atunci când îi respinge articolele (p. 720). Majoritatea aveau o altă opinie, la fel cum a avut şi patriarhul Ioachim III. O enciclică de patriarhul Anthimos în traducere în R. I. Th., IV, 2. Conform despre Janişev şi participarea sa la conversaţiile cu Vetero-Catolicii articolul de profesorul J. P. Sokolov, în *Khristianskoe Chtenie,* 1911, februarie.

doreşte să-şi exprime nădejdea că barierele către o comuniune mai deplină vor fi, pe parcursul timpului, mutate printr-un intercurs şi iluminare extinsă". Se pare că „barierele" s-au simţit a fi formidabile, dacă nu de netrecut. Subcomitetul Conferinţei a trebuit să menţioneze din nou nu numai clauza *Filioque,* ci şi insistenţa estică pe întreita scufundare la Botez şi un ritual inadecvat al mirungerii. „Este dificil pentru noi să intrăm în relaţii mai intime cu acea Biserică atâta vreme cât are cultul icoanelor, invocarea sfinţilor şi cultul Fecioarei Maria", chiar dacă grecii critică păcatul idolatriei.[190]

În acelaşi an, în legătură cu celebrarea Aniversării a nouăsute de ani de la Convertirea ruşilor, arhiepiscopul Adward Benson de Canterbury a decis să trimită o scrisoare oficială de felicitări şi dorinţe de bine Mitropolitului de la Kiev. În scrisoare, el s-a referit la duşmanul comun al Bisericilor ruse şi anglicane, însemnând evident Roma şi la unitatea credinţei în evanghelie, după cum a fost statornicită de Sinoadele Ecumenice ale Bisericii nedivizate. Mişcarea i-a fost sugerată arhiepiscopului de un grup de oameni ai Bisericii interesaţi de creştinismul oriental şi probabil că de antagonismul estului împotriva pretenţiilor romane încredinţate Bisericii prin arhiepiscop. În replica sa, Mitropolitul Platon a ridicat pe neaşteptate problema unei reuniuni formale. „Dacă şi dumneavoastră, după cum apare din scrisoarea voastră, doriţi să fim una cu voi în legătura Evangheliei, vă rog să-mi comunicaţi distinct şi definit în ce condiţii consideraţi că ar fi posibilă unirea Bisericilor noastre". Bătrânul mitropolit a scris din partea sa şi totuşi este improbabil că a ridicat o astfel de problemă atât de importantă, fără sfatul unor oameni cu autoritate. Este adevărat, totuşi, că mitropolitul Platon a avut o viziune destul de largă despre unitatea Bisericii şi

190 Rezoluţia şi pasajele relevante din raporturile Lambeth sunt colectate în estul creştin, XI, 2, vara, 1930, - „Primele Conferinţe Lambeth şi estul ortodox," p. 73-76 (bazate pe *Şase conferinţe Lambeth,* Londra, S. P. C. K.).

cu o anumită ocazie afirmat public că „zidurile despărţirii nu au ajuns la rai”. Arhiepiscopul Benson a răspuns în numele Episcopiilor Angliei şi a ridicat două puncte. „Mai întâi şi mai presus de orice, atragerea împreună a inimilor indivizilor care compun cele două Biserici care a eşuat „în a fi una”. În al doilea rând, o acceptare mai mult sau mai puţin formală a poziţiei fiecăruia cu tolerare faţă de orice punct de diferenţă: lipsa de interferenţă a fiecăruia faţă de orice punct”. Primul punct a permis autorizarea intercomuniunii şi în al doilea a fost implicată recunoaşterea Rânduielilor anglicane. Cu privire la acest punct Biserica rusă nu a întreprins nicio acţiune. Din punctul de vedere ortodox, bineînţeles, problema reală nu a fost cea a „tolerării” sau „non-interferenţei”, ci cea a *înţelegerii.*[191]

Totuşi, în următoarea decadă contactele oficiale între Biserica Angliei şi Biserica Rusiei au fost multiplicate şi întărite. Episcopul Creigthon de Peterborough (mai târziu de Londra) a participat la încoronarea Împăratului Nicolae al II-lea în 1896, ca şi un sol oficial al Bisericii Angliei şi Arhiepiscopul Maclagan de York a vizitat Rusia în anul următor. Ambii prelaţi au fost însoţiţi de domnul W. J. Birkbeck, un laic cu o erudiţie largă şi de adâncă evlavie, foarte bine familiarizat cu istoria şi viaţa rusă. Episcopii englezi au fost primiţi cu multă inimă de autorităţile bisericeşti, dar nu s-a iniţiat nicio negociere şi nu a avut loc nicio discuţie despre Credinţă şi Dreptate. În 1898, Arhiepiscopul Antonie (Vadkovski) al Finlandei a mers în Anglia să reprezinte Biserica rusă la Jubileul de diamant al Reginei Victoria. Aceste vizite aparţin mai mult istoriei încercărilor de a promova „prietenie între naţiuni prin

191 Toată povestea este spusă de W. J. Birckbeck: *Birkbeck şi Biserica rusă,* conţinând esee şi articole de regretatul W. J. Birkbeck, colectate şi editate de Riley Athelstan, Londra & New York, 1917, capitolul 1; cf. *Viaţa şi Scrisorile lui W. J. Birkbeck,* de soţia a sa, cu o prefaţă de Viscount Halifax, Longmans, 1922; cf. *Viaţa lui Edward White Bonson, câdva Arhiepiscop de Canterbury,* de fiul său, A. C. Benson de la Colegiul Eton, v. II, Londra, 1899, p. 155 ff. (bazate pe informaţii oferite de Mr. Riley).

Biserici" mai mult decât istoriei reuniunii creştine. Regina Victoria a spus că unirea celor două Biserici este „singura cale sigură" pentru aducerea împreună a celor două naţiuni. Nu trebuie uitat că poliţele oficiale a Marii Britanii din acele vremuri nu erau în favoarea Rusiei şi prin urmare toate aceste uverturi ecclesiale cu siguranţă nu a fost inspirate direct de politiceni.

A existat o trăsătură comună în situaţia generală care nu putea eşua a aduce Biserica Angliei puţin mai aproape tocmai în acest moment. Discuţia despre Rânduielile anglicane în Roma în mijlocul anilor nouăzeci şi respingerea finală a validităţii lor de Papă în anul 1869, (bula *„Apotolicae curae"*) au fost urmărite în Rusia cu mare interes şi acel *„Responsio*" a arhiepiscopilor englezi a fost primit cu satisfacţie. Copii ale acestui „răspuns" au fost comunicate oficial tuturor episcopiilor ruşi (şi probabil tuturor episcopiilor ortodocşi din diferite ţări ale estului). Este interesant de observat că replica episcopiilor romano-catolici în Anglia către epistola Arhiepiscopilor Anglicani a fost înfăţişată oficial tuturor episcopiilor ortodocşi de Cardinalul Vaughan, cu o scrisoare de acoperire, în acesta cardinalul şi-a exprimat faptul că este conştient de faptul că ortodocşi erau îngrijoraţi în păstrarea adevăratei doctrine a preoţiei şi a tainelor ca şi Biserica Romei. Se poate crea impresia că ambii parteneri în discuţie au fost interesaţi serios în poziţia pe care o v-a adopta Biserica Ortodoxă în controversă. În orice caz, ea nu s-a alăturat Romei în respingerea făţişă a Rânduielior anglicane ca fiind „în întregime nule şi false", indicând prin urmare o soluţie favorabilă a problemei, dintr-un punct de vedere ortodox. Era destul de natural că în acest moment o cercetare în Validitatea Rânduielilor anglicane ar fi trebuit să fie iniţiată de Rusia, chiar dacă într-un fel neoficial. „O cercetare în ierarhia Bisericii Anglicane Episcopale" a fost publicată (în rusă) de profesorul V. A. Sokolov, de la Academia Teologică din Moscova. A inclus o analiză critică a bulei papale şi autorul a sugerat cu o sugestie că Rânduielile anglicane pot fi recunoscute de ortodocşi.

Profesorului Sokolov i-a fost conferit un grad D.D. pentru teza lui şi a fost confirmat de Sfântul Sinod, deşi Sinodul a făcut clar că o aprobare a tezelor lui teologice nu implica necesar girul concluziilor autorului. Un alt cărturar rus, profesorul Atanasie Bulgakov de la Academia teologică din Kiev, a ajuns la aceleaşi concluzii. Ambele tratate au fost traduse în engleză şi publicate de Societatea Istoriei Bisericii (prezidată în acel moment de episcopul Creighton).

Pe la sfârşitul secolului, Biserica Angliei a fost încă odată implicată în controversa despre „ritualism" şi nu era un timp favorabil negocierilor cu estul.[192] Totuşi, a Patra Conferinţă Lambeth (1897) a reconfirmat dorinţa de a stabilit relaţii mai apropiate cu Bisericile estului şi a împuternicit doi arhiepiscopi anglicani dimpreună cu episcopul Londrei ca să acţioneze pentru acest scop ca şi un Comitet, cu dreptul de cooptare. A fost de dorit să se afirme în ce măsură interesul m şi dorinţa de apropiere cu comuniunea anglicană, a exprimată nu numai de câţiva indivizi între prelaţii ortodocşi, şi a fost de fapt împărtăşită de autorităţile conducătoare a Bisericilor Ortodoxe.[193] În 1898, episcopul John Wordsworth de Salisbury a mers în est şi l-a vizitat pe patriarhul ecumenic (Constantin V). „S-au iniţiat „relaţii prieteneşti" [*epikoinenia*] între cele două comuniuni şi s-a stabilit o corespondenţă directă între Fanar şi palatul Lambeth. S-a creat o comisei specială la Constantinopol cu scopul de a trece în revistă poziţia doctrinară a Bisericii Anglicane şi a fost invitat ca să participe un reprezentant anglican, arhidiaconul Dowling. S-a publicat un pamflet explicatorii de episcopul

192 A se vedea *Birkbeck şi Biserica rusă* pentru fapte. Cf. *Viaţa şi scrisorile lui Mendel Creighton,* D.D., Oxon şi Cam., *Cândva episcop de Londra,* de soţia sa, 2 volume, Londra, 1905. În engleză: *Un capitol despre cercetarea în ierarhia Bisericii Anglicane Episcopale,* de Sokolov, The Church Printing Co., Londra; *The Question of Anglican orders, în respect of the „vindication" of the papal decision,* de A. Bulgakoff, Church Histroical Society, S. P. C. K., Londra, 1889 (tradusă de Birkbeck).

193 *Conferinţele Lambeth de mai înainte,* p. 76-79.

Wordsworth, cu aprobarea Arhiepiscopului de Canterbury în 1900 şi tradus imediat în rusă şi greacă: *Unele puncte din învăţătura Bisericii Angliei, au fost puse pentru informarea creştinilor ortodocşi ai estului în forma răspunsurilor şi a întrebărilor* (S. P. C. K., Londra, 1900; a doua ediţie, în greacă şi engleză, 1901). A fost o afirmaţie semi-oficială.[194]

În 1902, noul patriarh ecumenic, Ioachim III, a invitat formal toate Bisericile Ortodoxe autocefale să îşi exprime opiniile despre relaţiile cu alte corpuri creştine. Sinodul rus a răspuns cu o epistolă elaborată. Sinodul a înclinat să considere botezul conferit afară din Biserica Ortodoxă ca fiind valid, respectând sinceritatea crezului în Sfânta Treime şi să considere succesiunea apostolică păstrată în Biserica latină. Cu privire la Biserica anglicană, Sinodul a simţit, că mai întâi de toate, „era indispensabil ca dorinţa de unire cu Biserica Ortodoxă estică să devină o dorinţă sinceră nu numai pentru o anumită facţiune a aglicanismului, ci pentru toată comunitatea anglicană, că celălalt curent pur calvinist, care în esenţă respinge Biserica, după cum o înţelegem noi şi a cărui atitudine spre Ortodoxie este una de intoleranţă particulară, trebuie să fie absorbit în curentul pur menţionat mai sus şi ar trebui să îşi piardă influenţa lui perceptibilă, dacă putem spune exclusiv, asupra poliţelor Bisericii şi în general asupra întregului vieţii Bisericii a acestei mărturisiri care, în principal este scutită de duşmănie faţă de noi”. Toată milostenia trebuie extinsă anglicanilor „dar în acelaşi timp o profesiune de credinţă tare a adevărului Bisericii noastre ecumenice ca şi singura veghetoare a moştenirii lui Hristos şi singura corabie mântuitoare a harului dumnezeiesc”. Limbajul a fost mai mult aspru şi greoi, dar, după cum a comentat Birkbeck (care a tradus „Epistola” în

194 *Viaţa episcopului John Wordsworth,* de E. W. Watston, Longmans, 1915, p. 217 ff., 339 ff. La întoarcerea sa în Anglia, Episcopul Wordsworth a ţinut o conferinţă la şcoala, clericilor din Oxford, 27 iulie 1898 care a fost publicată apoi: „Biserica Angliei şi patriarhatele estice,” Oxford Parker, 1898, p. 38.

The Guardian) justificată suficient de ceea ce s-ar putea concluziona din evenimentele care au avut loc în Anglia în anii imediat următori.[195] În acelaşi an, evident la invitaţia Patriarhatului Ecumenic, Christos Andruţstos, distinsul profesor de dogmatică de la Universitatea din Atena, şi-a publicat marele său eseu despre „Validitatea hirotoniilor engleze dintr-un punct de vedere catolic ortodox" (1903; traducere engleză, 1909).

El a ridicat două puncte preliminare. Mai întâi, Intercomuniunea nu poate fi separată de Unirea Dogmatică. În al doilea rând, era imposibil de discutat Validitatea Rânduielilor a oricărui trup separat de adevărata Biserică şi nu poate fi făcută nicio afirmaţie despre ei. Consecvent, singura problemă care poate fi discutată de teologii ortodocşi era una practică: ce atitudine ar trebui să adopte Biserica Ortodoxă în cazul primirii clericilor anglicani individuali? Aspectul ritualul extern al hirotoniilor anglicane poate fi privit ca potrivit. A existat totuşi o anumită nesiguranţă cu privire la scopul acestor ritualuri, din moment ce doctrina anglicană a Slujirii părea a fi mai mult ambiguă, dacă ar fi să o judecăm după standardele ortodoxe. Totuşi, cu condiţia că această ambiguitate poate fi schimbată de o declaraţie formală a Bisericii, a existat posibilitatea acceptării Ordinelor acelor preoţi anglicani care erau gata să se alăture Bisericii Ortodoxă ca fiind validă. Prerechizita unei astfel de acţiuni a fost că Biserica Angliei trebuia să accepte, într-un fel formal, doctrina Bisericii antice „ca şi o temelie sigură şi ca un principiu de necontestat" şi să facă clar faptul că „articolele credinţei" au autoritate şi ar trebui ţinute numai atâta vreme cât sunt de acord cu doctrinele antice. Fără îndoială, a fost un document de o importanţă monumentală. De fapt, a rămas aşa şi mai este încă baza poliţelor ecumenice ale Bisericii Greciei. Există

195 „Epistola" Sinodală rusă a fost mai întâi publicată în traducere engleză în *The guardian,* 28 august şi 2 septembrie 1903 şi retipărită în *Birkbeck şi Biserica rusă,* ch. XX, p. 247-257; comentariile lui Birkbeck în următorul capitol, 258 ff.

motive întemeiate să credem că „profesorul Andruţstos vorbea ca şi vorbitorul patriarhului ecumenic” şi eseul lui a fost o invitaţie extinsă şi Bisericii anglicane.[196] Ideea evidentă, nu a fost în niciun caz nouă. A mai fost exprimată, într-o manieră teologică, de Homiakov. Nu s-a pus problema reuniunii în niciun caz. Nu a fost o invitaţie la o „vindecare corporată a schismei”. Problema s-a mutat din planul teologiei pe cel al dreptului canonic sau al discreţiei pastorale. Ceea ce era nou era folosirea unei noi terminologii. Pentru prima dată s-a aplicat conceptul de „iconomie” relaţiilor ecumenice. Această concepţie nu a fost niciodată definită cum se cuvine şi nu a fost nici elaborată. Înţelesul ei a fost cât se poate de clar: în loc de o soluţie principală au fost substituite anumite aranjamente practice ocazionale.

Problema teologică a fost lăsată nerezolvată sau mai bine spus existenţa ei a fost pur şi simplu negată. Se presupunea că Biserica ortodoxă pur şi simplu nu putea spune nimic despre statutul eccelsial al unor corpuri separate, din moment ce el nu aveau unul. În acest moment devine evidentă diferenţa dintre modul de abordare grecesc şi cel al Bisericii ruse. S-a sugerat că „teologii ruşi au reţinut mai multe urme din influenţele metodelor scolastice care s-au infiltrat în Bisericile ortodoxe estice în secolul al şaptesprăzecelea” şi că aceşti teologi „s-au mişcat într-o lume diferită de principala tradiţie.”[197] Nu trebuie uitat că acele „infiltraţii” sunt găsite tocmai în documentele greceşti (ca şi *„Confessio*

196 J. A. Douglas, *The relations of the Anglican Churches with the Eastern orthodox, especially in regard to Anglican orders,* Londra, 1921, p. 17.

197 Douglas, p. 66 f. – Sumarul recent al doctrinei „iconomiei” este de profesorul H. S. Alivisators: *Iconomia în conformitate cu dreptul canonic al Bisericii ortodoxe,* Atena, 1949 (în greacă); anumite „extrase” din această carte în engleză în *Dispensation in practice and theory,* S. P. C. K., 1944, p. 27 ff. Mai comprehensivă este monografia de Ieronim I. Coţonis (la un anumit moment Arhiepiscop de Atena), *The porblems of „ecclesiatican iconomia”* (Atena, 1957; în greacă; o traducere franceză există).

Dosithei" sau *„Orthodox Confession"* de Petru Movilă care au fost editate cu grijă de teologii greci) şi teologia rusă a secolului al XIX-lea a rezistat cu putere acestor „metode scolastice" – în orice caz, aşa a făcut mitropolitul Filaret. Teologii ruşi nu s-au preocupat numai de problema teologică, ecclesiologică, în ultimă instanţă, indiferent cât de dificilă şi „antinomică" era. Problema unităţii era pentru ei esenţial teologică şi nu o problemă canonică. În acel timp nu s-a luat în Biserica anglicană nicio măsură cu privire la „invitaţia" lui Andruţstos. „Răceala care s-a lăsat peste cei câţiva lucrători la reuniune era încă prevalentă după gafa şi eşecul de la Bonn."[198] O cerere de a scoate clauza *Filioque* din crez a fost prezentată prin episcopul Wordsworth Convocaţiei de la Canterbury în 1902 şi Uniunea oamenilor Bisericeşti din Nicea a cerut acelaşi lucru în 1904.[199] A Cincia conferinţă Lambeth (1908) a cerut arhiepiscopului de Canterbury nu numească o Comisie permanentă care să aibă de a face cu relaţiile Comuniuni anglicane şi estul ortodox (ceea ce s-a şi făcut) şi s-a sugerat ca numite forme de intercomuniune să fie puse în funcţiune (în cazuri de urgenţă).[200] Nu s-a luat nicio măsură. S-a dat un nou stimul din Statele Unite, unde Biserica Ortodoxă (în acel moment aflată sub jurisdicţia Sinodului rus) a fost vreme îndelungată în legături prieteneşti cu Biserica episcopală.

Episcopul Grafton, de la Fond du Lac, Wisconsin, U.S.A., a decis să viziteze Rusia şi să ridice cu Sfântul Sinod anumite probleme teologice primare cu privire la reuniune şi recunoaştere. Episcopul Grafton (1830-1912) a fost un „ritualist" şi un membru stabil „al Bisericii de sus". În primii săi ani el a petrecut cinci ani în Anglia fiind un asociat de nădejde cu Dr. Pusey şi părintele Benson şi pentru un timp a lucrat al Sfântul Petru în portul din Londra şi la Spitatul Shoreditch. El a fost unul dintre

198 Douglas, p. 16-17.

199 Citat de *Revue internationale,* X, 2, 1902; *The Guardian,* 16 noiembrie 1904.

200 *Conferinţele Lambeth de mai înainte,* p. 79-81.

primii membrii ai comuniunii de la Cowley (S.S.J.E) şi a fost activ în organizaţia branşei americane a acestei societăţi. Vizita lui Grifton în Rusia a fost mişcarea sa personală; el nu a avut nicio însărcinare formală de la Biserica sa, deşi i s-a dat o scrisoare oficială de introducere de la Episcopul preşedinte (Dr. Th. M. Clarck, episcop de Rhode Island). Episcopul Grifton a fost însoţit în vizita sa de domnul Birkbeck. El i-a prezentat mitroplitului Antonie (Vadkovski), membru preşedinte al Sinodului în acel moment, un memorandum explicând caracterul catolic al crezurilor şi ordinelor anglicane şi a avut câteva conversaţii cu teologi, incluzându-l pe marele părinte Ioan de Kronstadt şi generalul Kireev. Pe baza materialelor prezentate de episcopul Grafton, profesorul Kerenski a putut afirma câţiva ani mai târziu o înţelegere între Bisericile anglicană şi cea ortodoxă.[201]

În 1904, Arhiepiscopul Tihon din America de Nord, mai târziu primul patriarh al Moscovei după restaurarea Patriarhatului rus în 1917, a cerut formal Sfântului Sinod să facă o afirmaţie oficială despre procedura care trebuia folosită în cazul primirii clericilor anglicani în Biserica Ortodoxă (o problemă similară cu cea discutată de Andruţstos). În special, el a voit să ştie dacă era permisibil să le permită să continue să folosească Cartea de Rugăciuni Comnună pentru slujbe. O comisie specială a fost numită de Sfântul Sinod care a prezentat un raport detaliat, analizând slujbele din această carte. Concluzia a fost că slujbele au fost mai mult „lipsite de culoare şi indefinite” cu privire la conţinutul lor dogmatic şi prin urmare, în orice caz nu trebuiau folosite „în parohiile ortodoxe, compuse din foşti anglicani”, trebuind făcute

201 *The works of Right Reverend Charles C. Grafton,* editat de B. Talbot Rogers, Longmans, 1914: v. VI, „Tratatele Fond du Lac,” IV, „Reuniunea Bisericilor anglicane şi ortodoxe,” p. 326 ff., v. IV, „A Journey Godward” (a kind of autobiography), on Pusey, etc., p. 407 ff.; despre vizita rusă, 252 ff; scrisori către mitropolitul Antonie, 259-270. Cf. B. Talbot Rogers, „Bishop Grifton and the Eastern Orthodox Church,” în *Int. Kirchl. Zietschrift,* 1916, 3 şi nota de R. K. (Keussen) în acelaşi număr, 350-351.

anumite adausuri în text, cu scopul de a cădea în acord cu doctrina ortodoxă. Această adaptare a fost lăsată la latitudinea autorităţilor locale ale Bisericii din America. Cu privire la primirea clericilor anglicani, Comisia a recomandat, „depinzând de judecata finală" a Bisericii, „o nouă hirotonie condiţională."[202] În ciuda eşecului evident al acestor negocieri oficiale şi semi-oficiale, a continuat intercursul prietenesc între Biserici. „Asociaţia Bisericii Orientale" din Anglia a fost recunoscută în 1893 şi a fost destul de activă în anii nouăzeci. Dr. A. C. Headiam, viitorul episcop de Gloucester şi lider proeminent în „Mişcarea Credinţă şi Ordine", Dr. Pofam Blyth, episcop de Ierusalim şi un grup distins de laici, ca W. J. Birkbeck, Athelsatn Riley au fost în acel moment promotorii clauzei *apropierii.*

În 1906 a fost inaugurată o nouă Societate, prin iniţiativa unită a grupurilor anglicane şi a celui ortodox, „The anglican and Eastern-Orthodox Union" şi Branaşa ei americană a fost organizată în 1908. Uniunea şi-a avut propriul periodic, *Eirene* (1908-1914). O perioadă scurtă de dinaintea izbucnirii celui de al Doilea Război Mondial, noua „Uniune" a fost foarte activă în diferite câmpuri. S-a creat un Comitet special, sub conducerea episcopului Blyth, pentru a organiza antrenamentul clericilor ortodocşi pentru a muncii în coloniile vorbitoare de limbă engleză din şcolile teologice ortodoxe. Proiectul a fost aprobat preliminar de patriarhul ecumenic şi mitropolitul Atenei. Anumite legături s-au stabilit cu Misiunea ortodoxă din Japonia. În Rusia o nouă aventură a fost susţinută de Arhiepiscopul Agathanghel, în acele momente de Riga, mai târziu de Jaroslavl. Branşa americană a fost foarte activă. Încă odată, intercomuniunea parţială a fost ridicată, slujirea anglicană faţă de ortodocşi în absenţa clericilor ortodocşi şi *viceversa.* Unii episcopi ortodocşi locali erau

202 „Raportul" a fost publicat în *Tratatele Clubului Alcuin,* de W. J. Barnes şi W. H. Frere, cu note valabile de acesta din urmă, Mowbray, 1917 şi încă odată *The Orthodox Catholic Review,* v. I, nr. 6, iunie, 1927, Brooklyn, N.Y.

gată să fie de acord cu această propunere ce a fost făcută de Episcopul Rafael de Brooklyn, N.Y., sufraganul sirian al Arhiepiscopului (rus) de America de Nord în 1910; el şi-a respins propria acţiune în 1911 şi s-a retras din „Uniune."[203] În 1912 „Societate Prietenilor Bisericii anglicane" a fost inaugurată în Sank Petersburg. Primul preşedinte a fost Eulogius, în acel moment arhiepiscop de Volynia şi Guvernamental Duma şi mai târziu mitropolitul Bisericii ruse în Europa vestică şi exarh al patriarhului ecumenic. El a fost succedat de Serghei, arhiepiscop de Finlanda şi mai târziu patriarh de Moscova. Statuturile sinodului au fost aprobate de Sfântul Sinod. O branşă a Societăţii a fost organizată în S.U.A.

Prin invitaţia acestei societăţi, un grup de episcopi şi clerici anglicani s-au alăturat delegaţiei parlamentare a Marii Britanii în Rusia („Delegaţia Speacker") în 1912. Au participat patru episcopi (Eden de Wakefield, Robertson de Exter, Williams de Bangor şi Bernard de Ossory). Au fost ţinute două serii de conferinţe (despre „Viaţa Bisericii anglicane") organizate la Sank Petersburg şi Moscova, susţinute de Dr. Walter H. Frère, C. R., viitorul episcop de Turo şi primul Preşedinte al Frăţietăţii Sfântului Serghei şi a Sfântului Alban şi de Părintele F. W. Puller, S.S.J.E. Conferinţele părintelui Puller au fost publicate (în engleză şi rusă) – *Continuitatea Bisericii Angliei* (Longmans, 1912). A fost o justificare impresionantă a pretenţiilor catolice despre comuniunea anglicană. În vizita sa, Părintele Puller

---

203 A. C. Headlam, *Învăţătura Bisericii Ruse,* Rivingstons, Londra, 1897; „Eatern Chruch Association," *Annual Reports,* 1893-1910; *Anglican and estern orthodox Union,* Reports of 1906-1914, Berryman, Londra; *American Branch,* Reports, 1908-1914, The Kane Press, New York; *Society of the Friends of the Reunion between the Eatsern-Orthodox and Anglican Churches.* Materiale şi rapoarte, 1906-1910, Sank Petersburg, 1912 (în rusă). A se vedea Karmiris, 344 ff. Despre Birkbeck a se vedea orbituarul de profesorul Glubokovski, în *The Constructive Review,* V, 3, 1917, p. 586-592. Într-un subiect mai timpuriu al aceluiaşi magazin a apărut un articol instructiv de Arhiepiscopul Platon al Americii de Nord, „Admitting All Impossibilities, Neverthless Unity is possible," I, 3 sept., 1913.

a avut câteva conversaţii teologice cu ortodocşii despre care vorbeşte în prefaţa cărţii sale. Problema lui *Filioque* a fost trecută în revistă încă odată, cu rezultatul că din punctul său de vedere nu existau în principiu nicio lipsă de acord între cele două Biserici. Puller a atribuit „această schimbare de atitudine" a părţii ruse „influenţei marelui teolog rus, Bolotov". Războiul mondial a întrerupt lucrările Societăţii. Trebuie menţionat că în 1914 două organizaţii Britanice, „The Eastern Church Organization" şi „The Anglican and Eastern-Orthodox Churches Union" au fuzionat sub numele de „The Anglican and Easten Churches Association" (care încă mai continuă). Chiar şi în zorii Revoluţiei, Societatea rusă încă se mai întâlnea şi la ultima întâlnire în 1917, Arhiepiscopul Serghei „a ţinut un cuvânt frumos despre similaritatea şi diferenţele în cursul istoriei, între Bisericile anglicane şi cele estice şi despre aspectele promiţătoare ale Bisericii anglicane". Trebuie menţionat că Marele Sinod al Bisericii întregii Rusii din 1917-1918, în ultima întâlnire (20 septembrie 1918) a elaborat următoarea rezoluţie, după propunerea Secţiei Uniunii Bisericilor creştine (Arhiepiscopul Evdochim, de America de Nord, conducător): „sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse văzând cu bucurie eforturile sincere ale vetero-catolicilor şi anglicanilor în spre unire cu Biserica Ortodoxă pe temeliile doctrinei şi tradiţiei Bisericii catolice antice, îşi dă binecuvântarea sa pe lucrările şi eforturile celor care caută căi de unire cu Biserica mai sus menţionată. Sinodul autorizează Sfântul Sinod să organizeze o Comisie permanentă cu departamente în Rusia şi afară pentru un studiu mai detaliat al obstacolelor vetero-catolice şi anglicane în calea unirii şi pentru atât cât este posibil, a atingerii ţelului final". În Rusia nu s-a putut organiza nicio comisie, dar munca teologilor ruşi în Europa Ocicdentală în câmpul ecumenic a fost pe linie cu dorinţa şi condamnanrea Sinodului.[204]

204 *Bisericile anglicane şi cele estice*. O înregistrare istorică, 1914-1921, Londra, S. P. C. K., 1921, - esp.p. 27 ff., inclusiv o trecere în revistă de Dr. S. Runkevich: „Biserica rusă în anii 1915-1918";

XII

Negocierile cu vetero-catolicii şi anglicanii au descoperit o divergenţă serioasă de opinii între teologii ortodocşi şi aceste polemici au fost uneori aprinse. Pe de altă parte, au fost limitate discuţiile despre înţelegerile ecclesiale. Nu a existat o experienţă mai adâncă în unitate şi ambele părţi au fost angajate în principal în apărarea tradiţiilor lor istorice respective, vestice sau estice, în ciuda tuturor referinţelor persistente la „Biserica nedivizată". Barierele duhovniceşti şi cele psihologice nu au fost încă rupte şi pentru acest motiv puţini au fost pregătiţi să meargă dincolo de simple scheme şi proiecte. Unitatea creştină implică două lucruri: unitate în credinţă şi doctrină şi unitate în viaţa Bisericii, în taine şi cult. În prima perioadă a conversaţiei ecumenice între est şi vest, s-a acordat atenţie în special primului aspect, care a condus la descoperirea dezamăgitoare că întradevăr a existat o diferenţă şi o astfel de diferenţă încât să înţelegerea imposibilă. *Filioque,* doctrina euharistiei, invocarea sfinţilor, mariologia, rugăciunile pentru cei mutaţi de la noi – cu privire la toate aceste puncte nu se putea face nicio concesie de ortodocşi, deşi o distincţie clară trebuia făcută între doctrina obligatorie şi interpretarea teologică. Impedimentele lipsite de necesitate au fost uneori create de intransigenţa celeilalte părţi. Totuşi, dificultatea reală era înrădăcinată în faptul primar că estul ortodox stă prin tradiţie şi a reţinut tot cumulul patristic. Recuperarea acestei tradiţii patristice în vest ar fi ajutat înţelegerea mutuală.

În ultima perioadă a discuţiei, toată problema ecclesiologică a fost adusă în faţă. Principala problemă a

„Rezoluţiile sinodului, p. 43-44. Cf. fragmentelor din scrisorile de Părintele Puller, în *Raportul A.E.O.C.U., Branşa Americană,* 1912, p. 63-67. În legătură cu conversaţiile de la Sank Petersburg în 1912, a se vedea un articol despre Hirotoniile ruse de profesorul I.P. Sokolov, în *Khristianskoe Chtenie,* februarie 1913.

fost: este Biserica universală? Şi în ce sens aparţin schismele Bisericii? Au fost date diferite răspunsuri care adesea au fost luate de-a gata în avans. Unitatea crezului nu constituie prin sine o realitate corporală a Bisericii, din moment ce Biserica este o instituţie dumnezeiască. „Teoria branşei" a Bisericii a fost evident neacceptată de ortodocşi. În orice caz, minimalizează tragedia ruperii. Din nou, o schismă nu este doar o separaţie umană: ea violează structura primară a existenţei creştine. Singura alternativă disponibilă pentru teologii ortodocşi pare a fi aceasta: fie corpurile separate nu aparţin deloc Bisericii şi prin urmare sunt afară din ea nu numai istoric, ci şi duhovniceşte sau ele sunt în anumite condiţii speciale şi într-un anume sens legate de Biserică existenţial. Concepţia din urmă este caracteristică romano catolicismului şi merge înapoi la Augustin, pentru acest motiv mulţi ortodocşi au ezitat să o accepte. A fost susţinută de mulţi teologi ruşi, aproape în acelaşi sens (Filaret, Kireev; Svetlov). În conformitate, tainele nu au fost reiterate necesar pentru non-ortodocşi, în cazul convertirii, ci au fost înţelese ca având semnificaţia harismartică reală afară din limitele strict canonice ale Bisericii. Aceasta fost practica comună a Bisericii ruse în ultimele secole. Pe de altă parte, această practică putea fi interpretată în lumina teoriei *„iconomiei*", care este caracteristică teologiei greceşti moderne; în acest caz, faptul nereitcării nu implica nicio recunoaştere a acestor slujiri non-ortodoxe şi trebuie privite ca şi indulgenţe pastorale. Acest punct de vedere a fost deja reprezentat în Rusia de Homiakov şi în timpurile recente a fost elaborat cu un radicalsim îndrăzneţ de mitropolitul Antonie (Khrapoviţchi). El a avut ocazia să-şi exprime acest punct de vedere într-un context ecumenic, când a fost invitat să practicipe la „Conferinţa despre Credinţă şi Ordine", în 1914. Delegaţia Comitetului de Planificare din U.S.A., numit în 1914, nu a putut participa din cauza războiului, dar au fost trimise invitaţii tuturor Bisericilor ortodoxe. În Rusia, ele au fost primite favorabil în înaltele cercuri ecclesiale şi unele contacte epistolare au fost

stabilite.

Antonie, în acel moment Arhiepiscop de Khrakov şi un Membru permanent al Sfântului Sinod, a răspuns acestei invitaţii cu o scrisoare lungă, în care şi-a afirmat franc punctul de vedere. Afară din Biserica Ortodoxă nu exista nicio duhovnicie, „niciun har”. Toate discuţiile despre „validitate” sunt doar nişte „sofisme talmudice”. Ceea ce este afară de Biserica Ortodoxă este „această lume, străină răscumpărării lui Hristos şi posedată de diavol”. Nu are nicio importanţă, argumenta Antonie, dacă ne-ortodocşii au sau nu au „adevăratele crezuri”. Curăţia doctrinei nu îi încorporează în Biserica Ortodoxă, care nu este compromisă de ignoranţă doctrinară sau şubrezenie morală. „Acordul doctrinar” prin sine înseamnă puţin. Părtăşia în trup este singura care contează. În ciuda excluziunii globale a tuturor non-ortodocşilor faţă de creştinism, Antonie a fost în întregime în favoarea participării ortodoxe la propusa „Conferinţă Credinţă şi Ordine”. Nu o să concelebrăm acolo, dar vom căuta împreună adevărata învăţătură cu privire la punctele controversate de credinţă”. A urmat un schimb de scrisori cu Robert Gardiner, secretarul comisiei organizatoare, în care a fost discutată în întregime toată problema. Un alt teolog rus, Hilarion (Troţchi), în acel moment profesor la Academia Teologică din Moscova şi mai târziu Arhiepiscop de Krutiţi, a publicat o „scrisoare deschisă” către Robert Gardiner, „Unitatea Bisericii şi Conferinţa Creştină Universală” în care a dezvoltat aceiaşi concepţie radicală: separaţia este infinit mai importantă decât dezacordul. Această interpretare a unităţii şi a schismei nu a fost în niciun caz acceptată de toată lumea şi a fost expusă unor obiecţii serioase. În orice caz, nu a existat unanimitate între teologii ortodocşi despre problema primară a „teologiei ecumenice”. Documentele citate aparţin unei alte perioade şi strict vorbind sunt dincolo de scopul acestui rezumat. Totuşi, ele sumarizează autentic punctul de vedere care a fost ţinut şi promovat de mulţi pe

parcursul negocierilor ecumenice ale secolului al XIX-lea.[205]

Acest sumar ar fi incomplet dacă am omite numele lui Vladimir Soloviov (1853-1900). Soloviov nu a fost niciodată interesat de problema ecumenică, în ceea ce priveşte căutarea unităţii între Ortodoxie şi lumea Reformei. Atitudinea lui faţă de Reformă şi Protestantism a tins întotdeauna a fi negativă, chiar dacă în ultimii săi ani a vorbit ocazional de o creştinătate „supra-confesională" şi de o „religie a Duhului Sfânt". El a fost deschis ostil Mişcării vetero-catolice. Totuşi, contribuţia sa la discuţia despre unitatea creştină a fost enormă. „Unitatea ruptă" a creştinismului, „marea controversă", „separaţia Bisericilor" au fost în opinia sa principalii factori şi principala tragedie a existenţei creştine. Reuniunea creştinismului a fost pentru el, nu doar o simplă problemă de teologie şi acţiune creştină, ci tocmai *problema* vieţii şi istoriei creştine. Soloviov a fost interesat în special cu problema reconcilierii între est şi Roma şi într-un sens el pleda pentru un fel foarte particular de „uniaţie". De fapt, el pur şi simplu nu a putut crede că „Bisericile" sunt separate. A existat o înstrăinare istorică, o ruptură externă, dar în sens ultim, încă exista o singură Biserică Catolică şi nedivizată.

Planurile practice a lui Soloviov au fost în întregime utopice. El visa la o alianţă între pontiful suprem şi Imperiul rus. El a fost mult mai puţin interesat de reintegrarea teologică a tradiţiilor separate. Gândirea sa

---

205 „Corespondenţa Arhiepiscopului Antonie cu reprezentanţii Bisericii Episcopale din America," în *Vera i Razum* [Credinţă şi raţiune], 1915 şi 1916, în traducere rusă din franceză (scrisorile originale sunt între lucrările lui Gardiner, ţinute acum în seminarul teologic general, New York). Cf. R. Gardiner, „Les Églises orientale et la *World Conference," Int. Kirchl. Zeitschirft,* 1919, 3, p. 234-235; Arhimandritul Hilarion, „The unity of the Church etc," în *Bogoslovsky vestnik* [*The Theological messanger*], ianuarie, 1917, p. 360. Cf. S. Troţchi, „The World Conference on faith and order," în *Ţercovnie Vedomosti,* 1915, nr. 14 şi 15 (o scrisoare a lui Gardiner către autor este oferită aici în traducere rusă – din franceză).

ecclesiologică a fost puternic influenţată de teologia romană. El a fost gata să justifice toată creşterea doctrinară a doctrinei romane, prin mijloacele unei doctrine dogmatice elaborate. Schemele uniunii sale au fost criticate violent de teologii ruşi; a existat multă substanţă şi justiţie în aceste criticisme. Criticii nu ar trebui să omită părerea pe care încerca să o stabilească Soloviov, deşi într-o manieră nefericită. El a avut dreptate în viziunea sa primară: Biserica este esenţial una şi prin urmare nu poate fi divizată. Fie că Roma nu este deloc o Biserică sau Roma şi estul sunt cumva o Singură Biserică şi separaţia există numai la suprafaţă. Această teză poate fi interpretată într-un sens limitat, incluzând Roma şi Ortodoxia estică. Ar putea fi interpretată într-un sens mai larg şi în orice caz ar fi fost o adevărată pledoarie ecumenică importantă. Meritul lui Soloviov a fost tocmai că el a încercat să clarifice presupoziţiile şi să sublinieze doctrina catolică a Bisericii. Atitudinea sa negativă faţă de Protestantism a fost în mare măsură rezultatul limitaţilor veacului său: el avea în vedere numai protestantismul liberal al secolului al XIX-lea, caracterizat de o doctrină ofilită şi o lipsă completă de conştiinţă bisericească. Ultima sa viziune ecumenică, atât de vivid prezentată în „Povestea lui Antihrist", a inclus toată creştinătatea şi plinătatea tradiţiei creştine: introspecţia duhovnicească a estului ortodox, autoritatea Romei şi onestitatea intelectulă a protestantismului. Această unitate transcende istoria.[206]

206 Soloviov: *La Russie et l'Église Universelle,* Paris, A. Savine, 1889; traducere engleză, *Russia and the Universal Church,* Londra, Centenary Press, 1948, care a fost scrisă în franceză. Nu mai puţin importante sunt diferitele scrisori ale lui Soloviov în anii '80, în special predata la *Istoria şi viitorul teocraţiei,* având de a face cu idea „dezvoltării dogmatice" (în *Lucrări Complete* – în rusă – vol. III şi IV). *Cf. Monacrhia Sancti Petri. Die Kirchiliche Monarchie des heiligen Petrus als freire und universelle Theoktatie im Lichte der Weisheit. Aus den hauptwerken von Wladimir Solowjew, sistematisch gesammelt, übersetzt und erklärt von L. Kobilinski-Ellis,* Mainz-Wiesbaden, 1929; de asemenea Berhard Schultze, *Russische Denker,* Herder, Wien (1950). Despre Soloviov: D. Stremooukoff, „Vladimir Soloviov et son Oeuvre Messianique," Paris, 1935 (*Publications de la*

Moştenirea nu este „romanismul” său şi în orice caz nu este visul său utopic şi teocratic ci sensul său acut de unitate creştină, a istoriei şi destinului comun, convingerea sa statorinică că creştinismul este Biserica. A fost o adevărată viziune ecumenică, indiferent cât au fost de fantastice, ofensive şi respingătoare planurile şi invectivele lui. Răspunsul a fost o integrare catolică inclusiv. Subiectele care au fost discutate din nou şi din nou în negocierile ecumenice abortive ale ultimelor secole şi în cele precedente lor sunt încă de actualitate. Este necesar să realizăm natura şi scopul acelor probleme care au fost ridicate de ortodocşi şi o să le întrebăm din nou, cu scopul de a înţelege şi interpreta în mare înţelesul întâlnirii ecumenice între estul ortodox şi vest.

Faculté des Lettres de l’Université de Strassbourg, Fasc. 69), cu o biografie abundentă, Ludolf Muller, *Solovjev und der Protestantismus,* Herder, Freiburg, 1951, cu un „Nachwort” de Dr. Wl. Szylkarski, dintr-un punct de vedere romano-catolic; cf. Muller, *Offener brief an Herren Szylkarski, als Erwiderung auf sein nachwort zu meninem Buche…* (Mimeogramm).